
منهج أهل السنة
في النظر والاستدلال
للشيخ الدكتور
طارق عبد الحليم

منهج النظر والاستدلال
عند أهل السنة والجماعة

مقدمة

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد

لا أبعد حين أقرر إن الكتاب الذي صاغ جُلّ فكرى وتوجّهي، بعد كتاب الله عز وجلّ، وصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو هذا الكتاب الفذ، الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الجليل أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

والكتاب لا يصنف تحت فئة كتب الأصول العامة بأي حال من الأحوال، يعرف ذلك المتخصص، ويدركه طالب العلم المبتدئ. بل هو نبتة ترعرعت واشتد ساقها وقوى عودها في علم استحدثه ووضع أساسه الامام الشاطبي، هو علم "النظر والاستدلال"، وهو علم لم يكن قائما بذاته، موثقا من قبل حتى اهتدى لجمع شتاته وإشادة لبناته، فهو فيه كابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع العمراني. يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبيّ، في مقدمته الرائعة للكتاب "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل. فالسعيد من عدت سقطاته، والعالم من قلت غلطاته، وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل إذا وجد فيه نقصا أن يكمل وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة، والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له يتيمة دهره، فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه، وإنما الأعمال بالنيات \وإنما لكل إمرئ ما نوى ..."[1]، وما أتمه من بيان، وأدقه في ربط جوهر بعنوان.

وقد تناثرت بعض مادة هذا العلم الجليل فيما كتب علماء سبقوا الإمام الشاطبي، مثل بن القيم وبن تيمية والعز بن عبد السلام والجويني وغيرهم. لكن لم يفرد له أحد منهم كتاباً مفرداً، ويتناول موضوعاته، حتى جاء هذا العالم الفذّ "فأوفي على الكمال وبلغ الغاية" كما وصفه الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله.

وقد حدثت ألفة عجيبة بيني وبين هذا الكتاب، لما في طبعي الخاص من حب للتحليل والاستنباط، فقرأته مرات لا أحصيها عددا، وانطبع على عقلي وفطرتي مذهبه في النظر والتحليل، حتى بات طبعاً ثانياً لا أتكلف فيه شيئا. وكان ذلك بعد أن جوّلت في كتب أصول الفقه على اختلافها سنين عددا، وأتقنت، بحول الله وقوته، طرقه ووسائله، وحفظت مصطلحاته ومصادره، من كتب مثل الإحكام للآمدي والإحكام لابن حزم، والمُستصفى للغزالي، والبرهان للجويني، وأصول البزدوى، وجمع الجوامع للسبكي، ومدونة ابن تيمية والعدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى، وإرشاد الفحول للشوكاني، وأصول الفقه لابي زهرة وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، وكثير غيرها، لا محل لتعدادها. كما اطلعت على شروح للموافقات، أجلها وأرفعها الكتاب الفذّ للإمام المجدد الطاهر بن عاشور التونسيّ "مقاصد الشريعة"، وكتاب الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة "بين علمي أصول الفقه والمقاصد". كما مررت بدراسات عدد آخر مثل ما دوّن د أحمد الريسوني ود حسن الترابيّ وغيرهما ممن تبني "تجديد أصول الفقه"، وإن كان بين منهاجينا اختلاف لا يجتمع شمله.

وكان أنْ بدأتُ في عقد سلسلة دروس في شرح الكتاب لمجموعة من أبنائي الأحباء، الذين توسمت فيهم حب العلم والإقدام عليه، والشغف بعلم الأصول بالذات. فسجلت، إلى يومي هذا إحدى وعشرين ومائة محاضرة كدنا ننتهي بها إلى آخر المجلد الرابع من المجلدات الأربعة للموافقات. وكان من الطبيعي أن يتجه النظر إلى محاولة تدوين تلك المحاضرات، أو على الأقل العمل على نشرها مكتوبة، لما في الكلمة المكتوبة من بحبوحة للكاتب لا يجدها المتحدث عامة.

ثم إني كنت قد نشرت مقالاً بعنوان "مقال عن المنهج"،[2] منذ حواليّ ربع قرنٍ من الزمن، استللت عنوانه من كتاب الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت "مقال في المنهج"، واستبدلت في عنوانه حرف "عن" بحرف "في" قصداً، إذ قد وضع ديكارت في كتابه الصغير الشهير خلاصة منهجه في النظر، والذي تأسست على طريقته قواعد الحضارة الغربية الحديثة. أمّا مقالي آنذاك، فقد كان حديثاً عن المنهج، منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة، يدور حول هويته وأسس التعرف عليه وضرورة ذلك، لا محاولة لوضع أسسه وتقعيد مبادئه.

وقد صرفت منذ ذاك الوقت سنين عددا، أحاول أن أدوّن في هذا الباب ما أسميته وقتها "طرق النظر والاستدلال عند أهل السنة والجماعة". وصارت التعليقات والملاحظات تتراكم، وصفحات المُدوّنة تتزايد، إلا إنه اتخذ منحى آخر، وإذا به يخرج مما دونت بعد ربع قرنٍ من الزمن، كتاباً مبسطاً في أصول الفقه[3]، وإن كان في ثناياه بعضٌ مما قصدت اليه أولاً، فلم يكن كتاب أصولٍ تقليديّ، وإن لم يخرج عن هذا الوصف كلية. فأدركت بعضاً مما أردتُ، وفاتني أكثره، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

لكنّ الأحداث المتلاحقة التي زخر بها الواقع المعاصر كشف نقص الدراية وعوار المناهج عند من ادّعوا أنهم أصحاب الدعوة، ومشايخ الأمة. عوار الإخوان كان مكشوفاً من قبل، إذ أوتوا من قبل بدعة الإرجاء قديماً، فلا خير فيهم. و"السلفيون"، ادعوا إنهم أصحاب حديث، فراحوا يخلّطون ويخبِطون في الفقه والفتوى، وهم في حقيقة الأمر إمّا عيالٌ على الحديث، أو ممن يحفظ أسانيد يرددها، ويبني عليها ما لا يصح. فكانوا، ولا زالوا في الدرجة السفلي من أهل الحديث، الذين ذكر ظاهريتهم الإمام الخطابي في مقدمته لمعالم السنن.

هذا العَوار المنهجي، أدى إلى دمار حركيّ، رأيناه بأعيننا في التصرفات والمواقف التي جرت على الساحات العربية إثر ثورات ما أسموه الربيع العربيّ. وكانت النتيجة الحتمية هي تكبيل أيدي الشباب واستبدال علمانية بعلمانية، الأولي ظاهرة والثانية مستترة إلا عن أعين الخبير المطّلع.

بل إن هذا العوار المنهجيّ قد ضربت معاوله بشدة في مسيرة التيار الجهاديّ، في الجزائر أولاً، ثم في الشام مؤخراً. ورأينا فتاوى، وممارسات تبني عليها، ليس لها من منهج النظر السني نصيب، رغم عِرَض الدعوة التي يدعونها، بأنهم على الحق المبين. وهي دعوى كل من انحرف في المنهج وأصول النظر والاستدلال، لم يخالف في ذلك منحرف.

من هنا عادت إليّ الفكرة، أو الأصح أني عُدت إلى فكرة أنْ لابد من "معالم في المنهج"، بعد أن خرج "معالم في الطريق". فالمُسلم يعيش بفكرٍ يحرّكه، وهو فكر التوحيد. والفكرة تحتاج إلى منهجٍ يخرج بها من حيز العقل إلى حيز المادة، ومن نطاق الممكن إلى حقيقة الواقع، ومن التصور إلى التطبيق. وبلا منهج يحكم هذا التحول، فإن التشتّت والتخبط والتيه هو مآل الحركة. وقد ضرب الله سبحانه التيه على بنى إسرائيل أربعين عاماً، تيها مادياً، لمّا خرجوا عن النهج

الإلهيّ، وما تِيهنا اليوم إلا فرع من ذاك التيه، بل أحسبه أشد وأعتى. فتيه البدن، يرجى فيه سلامة، وتيه العقل لا ترجى منه قيامة.

وقد شاهدنا بأم أعيننا جيلاً من العمالقة يتوارى. جيل المحدث أحمد شاكر وأخيه العلامة محمود شاكر، وشيخ الدعاة حسن البنا وشهيد الجيل سيد قطب وأخيه محمد قطب، ود محمد محمد حسين، والإمام الأمين الشنقيطي، والشيخ الخطيب، والشيخ محمد إبراهيم، والشيخ محمد الدوسري، والشيخ ناصر الدين الألباني. ونشهد الله أن لا بقية من هذا الجيل على الأرض أحياء. ثم جاء من بعدهم جيلٌ، كانوا أقل قامة من جيل هؤلاء، لكنهم وعوا واستوعبوا، وبذلوا الجهد وصرفوا الوقت، فخرج منهم أهل علمٍ، وكان عطاؤهم فيه تجديد ونظر واستقصاء للأحكام، واستقراء للأحداث، فنفعوا إن شاء الله. ومنهم من انحرف عن جادة السنة قليلاً أو كثيراً، وكان أمر الله قدرا مقدورا.

وإن من أعظم الفضائل التي أنعم الله سبحانه بها على هذه الأمة هي القدرة على التحصيل، وهو الجمع والحفظ والترتيب والشرح. لكن كانت، وستظل، الفضيلة العظمى هي في القدرة على التحليل، والغوص وراء المعاني، من خلال المباني، وهي التي انفرد بها عدد قليل من علمائها الأفذاذ، وهم الذين يعدّون في طبقة المجتهد المطلق. وما ذلك إلا لاستيعاب كلتا الفضيلتين، التحصيل والتحليل. ولابد أن ننوه هنا إلى أنّه فرق عظيمٌ بين التحصيل والتحليل. فالتحصيل يُعنى بالكمّ، أما التحليل فيعنى بالكيف.

وقد لاح للناظر في أمر الأمة اليوم فقرها في العلماء المتبحّرين، من أصحاب التحصيل والتحليل. وما ذلك إلا مصداقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مسلمٍ، قال "حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن هشام بن عروة عن أبيه سمعت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضَلّوا وأضَلّوا".

كذلك فقد رأينا وجوب التصدي للفكر التجديدي الاعتزالي الذي يغزو الساحة الفكرية الإسلامية، باسم التجديد، تجديد في ثوابت الشريعة وقواعدها وطرق نظرها واستدلالها، ومن ثم، التجديد في أصول الفقه. وهي الدعوة قام بها الكثير من الباحثين والأساتذة. وهؤلاء كثير في المجال الأكاديمي خاصة.

فالغرض من البحث إذا، هو الكشف عن الثوابت الراسيات في العقول، الراسخات في الفطر، الموسومات في الشرع، والتي يسير عليها الناظر في تصيّده للمعنى، ثم تجريده للفتوى، استعانة بما دون شيخ الأصوليين وإمام الاستدلاليين، أبي إسحاق الشاطبيّ رحمه الله.

المقصد من البحث

فالغرض من البحث إذا، هو الكشف عن الثوابت الراسيات في العقول، الراسخات في الفطر، الموسومات في الشرع، والتي يسير عليها الناظر في تصيّده للمعنى، ثم تجريده للفتوى، حتى يكون نبراساً يتفق على السير بدليله من أراد أن ينتمى لهذه الفرقة الناجية، وأن يكون تابعاً لمنهج الصحابة في تنزيل أحكام الكتاب والسنة على الحوادث الجاريات.

وحتى يتم ذلك، فإننا يجب أولاً أن نتحرى مصادر العلم بالأدلة، ثم طرق استخلاص الأحكام، ثم ما يمكن أن يدور حوله الخلاف فيها. ومن هنالك يمكن أن نعود كرة أخرى على بدايات النظر في كلّ تلك الأمور لننشأ ما يجب أن يكون مُتفقاً عليه بين العقول التي رضيت بالله رباً وبرسوله نبياً وبالعقل وسيلة وبالفطرة هادياً.

ومما يجب التبويه به هنا هو أن الغرض من هذا الكتاب، ليس شرحا لتلك الأسس والقواعد المنهجية التي سنسردها، والتي نرى أن تكون محوراً للفكر السنيّ، يمنعه من الوقوع في الخلل، بل الغرض هو أن نذكر تلك القواعد، وأن نبيّن، بشكل مختصر معناها، دون الدخول في أية تفاصيل أو تشعباتٍ أو إسهاب في ذكر الأمثلة. فهذا المنهج مقصود به طلاب العلم، المتقدمين في طلبه، الساعين لدرجة من الاجتهاد فيه، سواء في مسائل من مسائله، أو موضوعا من مضوعاته، أو التعرض للإفتاء في شأن العامة على وجه الخصوص.

بين النظر والاستدلال

منذ أن اطلعت على كتاب شيخ الاسلام ابن تيمية الشهير "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، الذي يشرح فيه أسباب اختلاف أئمة الفقه في الأحكام الشرعية، والفكر يدور حول مسألة اختلاف النظر والاستدلال على الأحكام الشرعية من ناحية، وعلى استنباط الفتاوى من أحكامها التفصيلية أو قواعدها الكلية، من ناحية أخرى.

والاختلاف[1] عادة يشير إلى أحد أمرين، اختلاف في مصدر الدليل، واختلاف في تأويل الدليل. وقد أتى بن تيمية بكثير من النوع الأول. كما تعرض إلى النوع الثاني في بعض أمورٍ تتعلق بمفهوم الخطاب، وركّز على التفرقة بين إثبات التحريم وإثبات الوعيد.

لكنّ الحديث عن الاختلاف في النتيجة لا يغطى ما نقصد اليه هنا، إذ نحن نتحدث هنا عمّا يسبق الاختلاف، أي عن طريق النظر في الأدلة ابتداءً، سواءً كان منها ما هو معروفٌ أو ما هو مجهول يراد معرفته والكشف عنه. وقد يتطابق الوجهان، ويكون طريق النظر مؤدياً إلى الاختلاف في النتيجة، لكنه ليس تطابقا متفقا في كلّ حالٍ، أي أنّ كلّ اختلاف في طريق النظر والاستدلال يؤدى إلى اختلاف في النتيجة، لكن ليس كلّ اختلاف في النتيجة ناشئ عن اختلاف طريق النظر والاستدلال.

وكمثالٍ على ما نقول، فقد يختلف فقيهان في حرمة ربا الفضل، لعدم وصول الحديث لأحدهما، أو لشبهة في تأويله، لكنهما يتفقان على أنّ الحديث إن صحّ ودلّ على المسألة، وجب الرجوع اليه بلا خلاف، لعدم إمكانية معارضة النصّ الصحيح الصريح. فهنا أصل النظر، وهو "عدم إمكانية معارضة النصّ الصحيح الصريح" متفق عليه، لكنّ الدليل ناقصٌ عند أحدهما، فهما متفقان من جهة ومختلفان من جهة أخرى.

وما نقصد اليه من منهج النظر والاستدلال هنا، يقع أساساً على ما صنفته العلماء في باب "الاجتهاد". إذ إن النظر في مسائل النص والاجماع لا مجال فيها لكثير استنباط، إلا في الأبواب التي ذكر بن تيمية في كتابه العظيم، أو مثلها. أما أبواب الاستدلال الاجتهاديّ فهي التي تتطلب، حسبما نرى، طريقا واضحا واحدا، مؤسساً على بديهيات عقلية وشرعية لا يكون عليها اختلاف.

---

[1] راجع بحثنا "الخلاف – أسبابه ونتائجه"

ولمعلقٍ أن يقول: إنه يلزم من قولك هذا أن المسائل الاجتهادية هي التي يكون فيها اتفاق النظر، بينما المسائل المبنية على النصوص هي التي يكون فيها مواطن الخلاف، بينما العكس هو المعروف؟ هذا خلاف ما عليه علماء الشريعة على مرّ العصور.

قلنا، رويدك، فإن المسألة ليست بهذه البساطة. فقد عرفنا كيف يكون الاختلاف في المسائل التي ثبتت فيها نصوص واضحة صريحة، لكن المشكلة في المسائل الاجتهادية. وهي يقع فيها خلافٌ كذلك بلا بد. لكن هناك مستويات للنظر في هذه المسائل، منها أساس النظر في الأدلة، استدلالاً أو استنباطا، ثم إلحاق المسائل تلك بالقواعد العقلية أو الشرعية، المتفق عليها في الجملة، إلى أيّ منها أقرب وأدق صلة، ثم تنزيلها جزئياً أو كلياً، على تلك القواعد، فقد تتقاسم قاعدتان مسألة واحدة في النظر، ثم تحقيق مناط المسألة، وهو آخر تلك المستويات، أو المراحل. فالأول منها، هو ما نعنيه في حديثنا هذا، وهو ما لا يجب أن يختلف فيه العلماء، بل البشر الأسوياء. أما الباقي فهو ما يكون سبباً في اختلاف النتيجة أو الحكم أو الفتوى حسب الحال.

ويجدر هنا الإشارة إلى الفرق الذي نراه بين تعبيريّ الاستدلال والاستنباط، فإن بينهما عموم وخصوص. فالاستدلال من الدليل، وهو إما ما يستدل به على غرضٍ، أيّا كان هذا الذي يستدل به، أو هو اسمٌ لمن يدل على الشيء، كما يقال فلان دليلنا، أي هادينا إلى بغيتنا. ومن هنا فإنه يقال إن قول المجتهد "دليل العاميّ".

أما الاستنباط فهو عملية أخصّ من الاستدلال بمعناه الأوسع. إذ تأتي من مصدر "نبط". جاء في لسان العرب - حرف الباء "والاستنباط : الاستخراج . واستنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه. قال الله عز وجل "لعلمه الذين يستنبطونه منهم" النساء 83، قال الزجاج معنى يستنبطونه في اللغة يستخرجونه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر" وفي قاموس المعاني "اِسْتِخْراجُها بِفَهْمٍ واجْتِهادٍ". فاستنباط أليق في الاستعمال عند الحديث في أصول النظر المختصة بالاجتهاديات، والاستدلال أليق في الاستعمال حين الحديث عن أصول النظر بعامة.

كذلك حين نتحدث عن النظر هنا، فلا نقصد ما قصد إليه علماء الكلام، في حديثهم عن أول الواجبات، فذكروا منها "النظر". فأولئك يتحدثون عن النظر في الوجود بغرض إثبات وجود

الخالق جلّ وعلا. ونحن هنا نقصد به بداية البحث عن الخيط الأول الذي ترتبط به سلسلة الاستدلالات، التي توصل إلى النتيجة، وهي الحكم الشرعيّ.

مصادر الاستدلال

ومصادر الاستدلال تأتي من ثلاثة مناحٍ تهدي كلها مسالك الفكر ودروب النظر، الأول هو أحكام الفطرة ، والثاني هو العقل ومستقرات العادة، والثالث هو نصوص الشرع الحكيم. وهذه مسلمات لا يختلف فيها العلماء. وإنما الأمر الذي نسعى اليه هو الكشف عن هذه المسالك الفكرية المحددة، التي خطتها تلك المناحي الثلاثة، والتي لا يجب أن يَسلك غيرها العالم، ليصل إلى الحق. فهي كخريطة موثّقة تصل بين نقطتين، انطلاق النظر الأول، والتهدّي إلى الفتوى الصحيحة.

فهذه المسالك الأصلية، هي قوالب فكرية ينشأ عليها عقل العالم، منذ بداية نظره، وفي بيئته، وعلى يد من سبقوه، شفاهة أو قراءة، لينصبّ قالبه العقليّ في أروقة هذه الدروب، فتصبح له وعاءً مُشكلاً يسير فيه، إلى غايته المقصودة.

ولا يحسبن أحد إننا نقول بأحادية النظر، من حيث أنّ قولنا توحّد القالب الاستدلاليّ، ومسالكه ودروبه قد يوحى بهذا للقارئ المتعجل. فكلّ عقل له توجهاته واجتهاداته، والإسلام لا يرى صبّ الخلق في قالب فكريّ واحد، كما تفعل الفاشية أو الفرق البدعية كالحرورية أو الصوفية بالذات. لكنّا هنا نتحدث عن أوليات النظر لا ما يبنى عليها، وهي، في نظرنا، لا تختلف في المناهج الواحدة، وإن اختلفت بين المناهج المتعددة.

فائدة: اختلاف الإجتهاد يكون في نظر المجتهد لا في الحكم الشرعي، ولا يقدح هذا في اجتهاده وإن أخطأ، من حيث قد بذل الوسع المطلوب[2].

أسسُ النظرِ والاستدلال عند أهل السنة والجماعة

a. الأسس الفطرية، وهي تُعنى بالبنية النفسية

b. الأسس العقلية، وهي تُعنى بالبنية الفكرية

---

[2] الموافقات ج4 ص109 وبعدها

c. الأسس الشرعية، وهي تُعنى بالبنية العقلية الشرعية والإيمانية، التي تجمع بين القالب الفكري والنفسي معا.

https://www.youtube.com/watch?v=xKixqxnOA_Yوالفرق بينها هو أن الفطرية تتعلق بالضرورات الوجدانية الثابتة، أما العقلية فتتعلق بالضرورات الكونية الثابتة. والشرعية تتعلق بالضرورات التشريعية الثابتة.

تعريف المنهج المقصود:

ولو أردنا أن نضع تعريفاً لهذا المنهج المقصود لقلنا إنه "المناحي العقلية والمسلمات المنطقية، المبنية على قواعد الشرع الكلية ومعطيات العقل الضرورية، التي يسلكها العقل للنظر في الأحداث الواقعة، ويستدل بطرقها على حكم الشريعة في تلك الأحداث".

والجدير بالقول هنا أنّ "قواعد الشرع الكلية ومعطيات العقل الضرورية" لا يتعارضا بأي شكلٍ من الأشكال. ولعله من الأوفق أن نضرب مثلا، يدلّ على ما نقصد.

خذ مثلاً قاعدة "الضرر مرفوع"، فهي قاعدة كلية شرعية، ثبتت بما لا يُحصى من الأدلة التفصيلية في الكتاب والسنة. لكن تجنب الضرر والفساد أمرٌ مستقرٌ في فطّر الناس، ومسوغاته محكمة في عقولهم، حيث أن النفس تكره الألم، وتحب اللذة، والألم مرتبط بالضرر، واللذة مرتبطة بالمنفعة. فتجد الإنسان يُعرض عما يضرّه، ويُقبل على ما ينفعه. هذا في الجملة، أمّا في التفضيل، فإن جزئيات ما يضر وما ينفع، قد يختلف عليها الناس، حسب أعرافهم، وبيئاتهم. لكن هذا لا يقدح في استواء القاعدة طبعا وشرعا وعقلاً.

أما قولنا إن هذه المناحي والمسالك هي من المسلمات، يثير التساؤل: أنْ كيف إذا يختلف عليها اثنان؟ أوَ لا يلزم أن تكون نتائج النظر المبنيّ عليها واحدة، طالما هي من المسلمات؟ ففيم تعدد الآراء والأنظار ومن ثم النتائج والفتاوى؟

والرد على هذا الإشكال يأتي من أنها ترتبط بالمعطيات الخارجية التي تأتي من خارج، فتختلط بالفطر، أو تمازج العقل، فتجعل النتيجة الشرعية مختلفة بين الناظرين، وإن كان طريق النظر واحدٌ، من حيث مبدئه في الفطرة أو العقل، والعلم، كما سنبيّن إن شاء الله.

وهذ يعود إلى تحقيق ما يمكن اعتباره من العلم "الضروريّ"، أي الذي يرجع إلى بدهية عقلية، أو إلى فطرة خِلقية.

وتعريف "العلم"، فيما اختاره الشوكاني من حيث إطلاقه، بعد عرض كثير من حدوده وتعريفاته هو "صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً". يقول الشوكاني "العلم بالضرورة ينقسم إلى ضروري ونظري. فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله إلى نظر، والنظري ما يحتاج إليه. والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن. وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول. وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة "[3]. وهذا العلم الضروري، فيما أرى، يشمل بدهيات العقول كما يشمل وصف ما ركز في الفطرة، فهو لا يحتاج إلى نظرٍ أو تصورٍ، بخلاف ما أسماه العلم النظري، الذي يحتاج إلى التحصيل والنظر. وهو الخطوة التالية لما نثبته هنا، من طرق ذلك النظر الذي يحصل به علمٌ نظريّ صحيح، طبقا للنظر الصحيح.

---

[3] ارشاد الفحول للشوكاني ص 5، طبعة دار الفكر، بهامشه شرح العبّادي على شرح المحلي لورقات الجوينيّ

القسم الأول

الأسس الفطرية

والفطرة هي المنحى الأول الذي يجب أن يتشكّل تبعا لما هيأه الله في أصل الخلق من أساس الإنسانية، والتي بغيرها، أو خلافها، تتفق مع الحيوان في الصفات، بلا فرق. ومن هنا يأتي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء" البخاري. وحديث " إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرم عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا" مسلم. وقول الله تعالى **"وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (172)** أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) "

وهذه النصوص تفيد أن الفطرة الأساسية، والقوالب الفكرية التي تأتي مع خلق المولود، هي الفطرة السليمة الحنيفية السمحة. وهي في تركيبتها، دون أي مؤثرات خارجية، تعي أن الكذب قبيح والقتل قبيح، وأن الصدق وحفظ الدم والعرض حسنٌ محبوب. لكن أيّ مولودٍ يولد في فراغ؟ الناس يولدون لوالدين، والوالدان ينتمون لبيئة، تحمل لغة وعادات وتقاليد، تنعكس على المولود من يومه الأول. وهذه العادات والتقاليد تخص الأخلاق والتصورات جميعاً. فهي مفتاح لتشكيل القوالب الفطرية التي جاء بها المولود من عند ربه. فإن وافقت البيئة ما هو موافق للشرع، حافظت القوالب على تشكيلها الأساسي وانصلح حال المرء. وعلى قدر بُعد تلك البيئة وأثر الوالدين عن الفطرة، تتغير تلك القوالب، وتأخذ أشكالاً جديدة، تتناسب مع ما يدور حولها من عادات وأعراف.

وقد أورد صاحب كشاف اصطلاحات الفنون عدة تعريفات للفطرة، قال ابن عمر[4] أن أقواها "فالأطفال حين الولادة كالبهائم السليمة، فلما بلغوا استهواهم الشيطان فكفروا ... ويستحيل أن يكون الطفل وقت ولادته يعقل شيئاً لأن الله تعالى أخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئاً، فمن لا يعلم استحال منه كفر وإيمان ومعرفة وإنكار"[5].

[4] هو العلامة سعد الدين بن عمر التفتازاني ت 792 هـ
[5] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 1279

لكن المآخذ على هذا التعريف كثيرة. فالطفل ليس بهيمة، لكنه كالبهيمة، في سلامة النية وحسن الطويّة والتعبد لله طبعاً، ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. فوصف الطفل أنه "بهيمة" ليس مقصود الحديث النبويّ الشريف، وهو غلط من التفتازاني. وإنما أقواها وأصحها ما ذكره بأنها "الإسلام"، أي إسلام الوجه لله تعالى.

ثم نكتة أخرى هنا، وهي أنّ الفطرة، التي قصدها رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) أحكام الفطرة

قبل أن نتحدث عن بعض مستقرات الفطرة، نود أن نشير إلى أننا نجد في بعضها ما يوحي بالتناقض أو التضاد، كالضعف الرغبة في العدوان. لكننا ننبه هنا إلى صفة أصيلة في تلك الفِطر، وهي معنى "التكامل" بينها. إذ إن الخالق جلّ وعلا، خلق من كلّ شيء ضده، ليُحدث التوازن بين الأشياء في الدنيا، فخلق النور والظلام، والذكور والإناث، والليل والنهار "وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" الذاريات 49.

فلا تعجب من وجود بعض ما يتهيأ لك أنه متضاد في طبيعته، بل دقق النظر، تجده مكملاً لغيره، متناسقا في إحكام التركيبة النفسية البشرية ككلّ، "صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ" النمل 88.

كذلك يجدر بالتنويه أن الله سبحانه قد خلق المخلوقات عامة، بشرها وحيوانها، إنسها وجنها على أحسن حال وأفضل تقدير. فإنهما من شيء في الخلق إلا ولا يُقصد به شراً قط.

فإن قيل: فما لدغة العرب وعقرة الكلب وعضة الثعبان؟ قلنا، هذه كلها مقصود بها الدفاع عن النفس في أصل خلقتها، وإنما تطرأ هذه الأفعال عليها ثانوياً حين تتعرض لمكروه. فالأصل هو بقائها لحفظ توازن المعاش البيئي، والثانوي العارض هو ما قد ينتج عن ذلك بصفة فردية.

مكونات الفطرة

- التوحيد ومجّ الشرك" فإن الإنسان بفطرته السوية، التي لم تنجسها البيئة أو فعل الآباء والأجداد، يميل للتوحيد على وجه القطع. فالوحدانية سهلة بسيطة لا تحتاج إلى العقل، وإن عززها العقل. لكنك تجد كل تصور عقديّ يخرج مركّب، أي فيه مركبات أكثر من الواحد البسيط، مما يستلزم **الإضافة**، كتصور الواحد الأحد، ثم إضافة ابن وروح مقدسة تساويه. فهذا التصور المُركّب لا يكون فطري على الإطلاق، بل يحتاج معطياتٌ من خارج الفطرة

لتركيبه، إذ إن هناك ما لا يُحصى من المركبات المُضافة للوحدانية، كتعدد الآلهة أو اتخاذ الإله البنات ذرية مصطفون. فلابد للعقل أن يتخير منها ما يراه مناسباً له، بغض النظر عن صحته الذاتية. وتدخّل العقل هنا للاختيار هو إفساد لأصل الفطرة التي نسعى لتحديد مستقراتها كما سبق أن نقلنا عن النبي ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة".

ولابد هنا من أن نستطرد قليلا في هذه النقطة، فنرى ما ذكر فيها الفلاسفة الغربيون، لا لنهتدي بأقوالهم، لكن لنرى كيف يتطابق العقل، إن أحسن المرء استخدامه، مع المعطيات الإلهية المُحكمة.

ونذكر هنا، اثنان من فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، هما الفرنسي رينيه ديكارت[6] والألماني عمانويل كانت، وكلاهما من المدرسة العقلية، كسبينوزا وليبنتز، في مقابل التجريبيين مثل جون لوك وديفيد هيوم[7]. ونقتصر في مبحث الفطرة على ما ننقل عن ديكارت، ثم نتعرض فيما قال "كانت" في شرح نظريته في "المعرفة" حين نصل إلى الحديث عن معطيات العقل.

ميّز ديكارت بين طريقين للمعرفة، حصرها فيهما، أسماهما البداهة والقياس، قال "لا أعني بالبداهة الاعتقاد في شواهد الحواسّ المتغيرة، أو أحكام الخيال الخادعة... ، ولكني أعني بها تصور النفس المنتبهة (يقصد الواعية) تصوراً هو من السهولة والتميّز بحيث لا يبقى أيّ شكّ فيما نفهمه، أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية"[8]. ولا شك أنه يقصد بحد "البداهة" أنها "الفطرة" السويّة البسيطة، غير المركّبة كما أشرنا من قبل. يشرح د الخضيري فيقول "وتختص البديهة بإدراك الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أجزاء. وهو عين ما وصلنا إليه[9].

و"الإضافة" هنا هو مفهوم أساسي، يجب أن يميّزه الناظر المُستدل فيما ينظر فيه، فلا يقبل، فطرة، ما هو مركّب، بل ما يُستدل عليه بأبسط طريق.

---

[6] وقد كنت في شبابي، عام 1971، قد درست كتاب ديكارت الأشهر "مقال عن المنهج" ترجمة محمود الخضيري، دراسة وافية مقارنة بكتاب الإمام أبو حامد الغزاليّ "المنقذ من الضلال"، وخرجت من دراستي المقارنة هذه، بالتشابه الكبير بين منطلقات الفكر عند كليهما، مما يثير سؤالاً عن إمكانية اطلاع ديكارت على كتاب الغزاليّ. والحقيقة إنني لم أنشر هذه الدراسة البسيطة، من حيث شغلتني دراسة العلوم الشرعية بعدها عن الفلسفة وأربابها.

[7] "الموسوعة الفلسفية المختصرة"، ص 372، طبعة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، عام 1963

[8] مقال عن المنهج، ديكارت، 93.

[9] السابق ص 94، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربيّ 1968. ويجب التنويه هنا إلى حقيقة تصحح مفهوما خاطئا راج بين "المثقفين" ممن لم يطّلع على أعمال ديكارت، وهو أنه "شاك" في كلّ شئ، ولكن الحق أنه كان مؤمنا بالخالق وعلوّه وكماله.

ومن هنا كان انحراف علماء الكلام في قضية إثبات الوحدانية ووجود الربّ جل وعلا. فإنهم لجؤوا إلى ما يُضاد الفطرة أسوأ تضاد، وخرجوا باستدلالات في غاية التركيب والتعقيد، مما جعلها مضادة لفطرة "البساطة" أو "التوحد" أو عدم "الإضافة".

- فطرة الحرية ورفض العبودية: وهي فطرة أساسية في النفس الإنسانية، تتبع الشعور بالتوحيد، ضرورة. فالتوحيد يستلزم، فطرةً، الوقوف سواية أمام الواحد الأحد، إذ التمييز يستدعي الإضافة، والإضافة ليست من أسس الفطرة السوية، فالواحد غير مركّب بالضرورة.
- الدفاع عن النفس ورد العدوان: فإن هذا التصرف التلقائي تجده مشتركا بين بني آدم، أن لا يتقي، لاشعورياً، بيديه ما يظن أنه سيلطمه، وأن يلتفت بسرعة لصوت غريب يسمعه من خلفه، وهكذا. وهذا يبين أن سياسة "السلمية" في مقابلة العدوان، أو شعار "إذا لطم أحدٌ خدك فاعطه الآخر!" أو سياسة غاندي وصحبه، هي مرفوضة ممجوجة محجوجة بالفطرة الإنسانية.

ومن هنا فإن اتخاذ مثل تلك الدعوات منهجاً، فيه خروج عن منهج النظر السويّ الإسلاميّ. قال تعالى "فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ" البقرة 194.

- الضعف: وهو إحساس فطري أصيل في النفس، ينمو في الفطرة من لحظة الميلاد، بل من قبلها، من حيث اعتماد الجنين في بطن أمه على غذائها، ثم على الرضاعة، ثم ورعاية والديه. قال تعالى "وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا" النساء 28.
- الحاجة إلى الغير: وهي نتاج طبيعي لفطرة الضعف المذكورة. وهي فطرة مركوزة في بني آدم لغرض أعلى، وهو تمهيد الاجتماع العمراني، وإيجاد الحضارات، والتقدم البشري. فإحساس الإنسان بحاجته للغير، يدفعه دفعاً للاستعانة به.
- تقديم الذات على الغير "الأنانية": وهذه فطرة يظهر سوؤها للنظرة العاجلة، لكنها في حقيقة الأمر، هي متناسقة مع ما ذكرنا، من محبة جلب المنفعة، وتجنب الضرر. وتفادي جانبها السيء يحتاج إلى العقل، ليرشده إلى الجانب الصحيّ منها، وهو تقديم المصلحة الخاصة على العامة في بعض الأحيان، من ضررها بتقديم المصلحة العامة، أو مصلحة الغير على المصلحة الخاصة في مواطن أخرى.
- التعلق بالمحسوس والشك في المجهول: وهي فطرة تأتي من طبيعة الخلقة البشرية، من حيث إن البشر "صنع" إلهي من طين محسوس. كما إن النفس تعتمد على "حواس" تتعرف بها على ما حولها، فطرة، فترى وتتكلم وتسمع وتشم وتلمس، خمس متقبلات لما يردُ على

الإنسان من خارج، كلها حسية. وهو ما أشار إليه القرآن "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" البقرة 2، فوجه الفطرة إلى الوجهة الصحيحة، وإن ظهر تضادها لطبيعة الخلق البشريّ.

- تقديم الكمّ على الكيف: وهي فطرة مبنية على أمر مركوز في النفس، ذكرناه أعلاه، وهو الاعتماد على الحسّ. فإن إدراك ميّزة الكيف، وترجيح كفته على العدد، يحتاج إلى توجيه العقل، كما يحتاج إلى إضافة معلومات تأتي من خارج الفطرة.
- تلبية الغرائز المغروسة في الكيان البشريّ عامة، مسلمهم وكافرهم. وتلك الغرائز هي من أهم ما يوجّه الفعل البشريّ في حركاته وسكناته، ومن ثمّ، في تقدير ما تقدم عليه من أعمال، وما يزنه العقل من تصرفات. بل هي، في حقيقة الأمر، أشد تلك العوامل تأثيراً في الفعل الإنسانيّ.

والله سبحانه حين ركز الغرائز في الفطرة الإنسانية، فإنما لضرورتها لحفظ النوع واستمراره أولاً، ولاستخدامها في الخير، بأن يتشارك معها العقل، كما يأتي من بيان إن شاء الله.

وتلك الغرائز تعمل عملها في حياة الكائن البشريّ بطريقة معينة، إن أُطلقت على سجيتها دون ضابط يوجهها. وقد قدم العالم الأمريكي الشهير "إبراهام ماسلو"[10] هرمية وضع فيها تلك الغرائز، حسب ما رآه أساسياً للوجود الإنسانيّ، في عامة الخلق، دون أن يتدخل عامل خارجيّ في تبديل أولوياتها.

وهذه الهرمية تبدأ من قاعدتها بتلبية حاجات الإنسان من طعام وشراب ومأوى (basic needs). ثم يأتي فوقها، أي بعدها في الأهمية، اكتساب وسائل الأمن والأمان (safety) مثل المسكن أو الحصن، يحميه من الأخطار الخارجية. ثم التكوين الاجتماعي والماديّ للنفس، بكسب المال لنفسه وعائلته، حيث يرى نفسه ضمن مجموعة بشرية معينة، لها تقاليدا وعاداتها وشعائرها (self establishment). ويتبع ذلك، وحين يتم ذلك، يبدأ الشعور بالحاجة إلى أن يكون له وضع "خاص" به، ناشئ عن احترام النفس وتقديرها (self esteem) بممارسة أعمال تُظهر جدارة المرء بين مجموعته. ثم أخيراً يصل إلى درجة الحاجة إلى تقدير الذات (self actualization) حيث يفعل ما يفعل طبقا لما يراه ملائما له، لا لأنه مرغم عليه، أو محتاج إليه.

[10] وقد ناقشت نظرية ماسلوا في رسالة الماجستير المقدمة منى لجامعة برمنجهام في منتصف الثمانينيات.

وهذه النظرية، بطبيعة الحال، تعالج الغرائز الإنسانية، كجزء من الفطرة، وإن كان توجّه واضعها ماديّ بحت، يلائم نزعة الحضارة الغربية في تقييم الأشياء. لكنها، أولاً وأخيراً، فيها مشتركات عامة، لا يمكن التغاضي عنها، في أية حضارة بشرية كانت.

(2) العلاقة بين الفطرة والسُنّن

لا شك أن الله سبحانه قد خلق الإنسان وفطره على ما هو عليه، قبل أن يدخل تلك الفطرة ما يكدّرها. كذلك فإن الله سبحانه قد خلق السنن التي تحكم الكون طبيعياً واجتماعياً. قال تعالى " فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" الروم 30، وهذه الفطرة هي التوحيد الذي ذكرنا في النقطة الأولى. كما قال تعالى "سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" الفتح 23. فالآية الأولى في الفطرة، والثانية في السنة، وكلاهما لا تبديل لهما.

ففهم سنن الله في خلقه من نوع فهم سننه في كونه، إذ الفطرة سنة خلقها الله، تتكرر مع كلّ مولود. والسنن الكونية تتكرر مع كلّ خلل يطرأ على تلك الفطر، فيؤدى إلى زوال عمرانها واضمحلال وجودها.

فأول ما يُنظر في الناظر في أصول الاستدلال عند أهل السنة، استواء فطرته، ونقائها وبقائها على أصلها التي سنّها الله تعالى عليها. والناظر نفسه، يجب عليه التحقق من استواء فطرته، بعرضها على ما ورد من أدلة سمعية، سواءً من الكتاب أو السنة. فإن أول مراحل الاستدلال هو صحة ميزانه، ومطابقة أدواته لما هو مقطوع به في السمعيات، أي الشرعيات الخبرية.

- **إشكال**

ويطرأ الإشكال هنا، هو كيف يتحقق الناظر من استواء فطرته، واعتدالها على سنة الله التي خلقه عليها؟ فإن ذلك لا يتمّ إلا باستخدام آلة الاستدلال ذاتها ليُثبت بها اعتدالها، وهذا وقوع في الدور!

قلنا، لا يلزم من ذلك دورٌ من الدور الذي يُشار اليه في الأصول، فإن الدور يأتي على ثلاثة أشكال، يأتي الحديث عنها في باب مُدركات العقول إن شاء الله.

الفطرة والتصرفات التلقائية

وقد يشتبه على الناظر بعض التصرفات التلقائية مع أحكام الفطرة، فيظنها منها. ومن ذلك:

- الاندفاع للظلم والتعدي "النفس الأمارة بالسوء". قال تعالى "إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" الأحزاب 72. وهذه التلقائية هي من أكثر ما اهتم الإسلام بتعديل قالبها، من حيث هي هدّامة في أساسها، كما سنرى.
- نسيان الخير واستحضار الشر: فإنك واجدٌ أن الإنسان ينحو لتذكر ما كان من شرٍ أسرع مما يستحضر ما كان من خير حين يقع شراً أو ضرراً، قال تعالى "وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُم بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۖ" يونس 11. وهي تصرف عالجه الله تعالى كذلك كما سيأتي.

ومثل هذه التصرفات، وإن بدت أنها فطرية، لاشتراك الناس بعامة فيها، إلا إنها ترتبط بخبرات خارجية، قد تكون مما يشرك فيها الناس حقا، من واقع إنها من نسيج الحياة وحتميات التجارب المشتركة، إلا أنها ليست من الفطرة، إذ لا يمكن للفطرة أن تكون "سلبية" ، من حيث أن "السلب" مضادٌ للإيجاب، والمولود بطبعه يأخذ ولا يُعطي، فينحو منحى الإيجابية أكثر من السلبية، أول أمره.

الفطرة وأصول النظر

حين قررنا أنّ أسس الفطرة هي من أصول النظر والاستدلال، فقد قصدنا أن استقرار تلك الأمور في البنية النفسية للناظر المُستدل، توجّه فكره ضرورة، في مرحلته الأولى، قبل أن يداخلها ما يأتي من معطيات مشوّهة من خارج، تبدّل الفطرة المُمكّنة.

وقد تعرّفنا في الفقرات السابقة على معنى الفطرة، وأنها البديهة البسيطة المغروزة في الكيان الإنساني، عند ولادته، قبل تعرّضه لمؤثرات خارجية. فهذه القوانين، إن صحت التسمية، موجودة "بالقوة" لا "بالفعل".

لكن يجب التنبيه إلى أن هذه الفطر ليست من جوهر الإنسان أو ذاتيته، كنوع. بل هي قابلة للتغير مع مرور الزمن وتطور الحياة. فهي إذن أقرب أن تكون "منحة"، أو "عطية" إلهية للناس، يبدؤون بها مشوار حياتهم. كمن وجد مسافراً على تقاطع طرق متعددة، فوجهه إلى الوجهة الصحيحة، ثم تركه يسير لعرضه. فإما أن يستمر المسافر على الطريق المعتدل الموصل للغاية، أو أن ينحرف، ليعاود السير في طريق من الطرق الأخرى، لا يعلم أين

سينتهي به. وهذه الصورة تتناسق، منذ البداية مع حديث رسول الله ﷺ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال "أن الرسول ﷺ خط خطًا مستقيمًا فقال :هذا سبيل الله، ثم خط خطوطًا عن يمينه وشماله فقال :هذه السبل، وعلى كل سبيل شيطان يدعو إليه ثم قرأ الآية :وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ" الأنعام 153. فالفطرة، هي أول هذا الخطّ، وهي رأسه الذي يبدأ منه السير.

والناظر في الشريعة، المستدل بها، لا يكون على طريق حقٍ وتوجه صدق، إلا إن كانت فطرته سليمة، كما وُلد عليها، وإن امتدت بها التجارب، وداخلتها المعطيات، وقارفتها القواعد العقلية، من جرّاء معاناة الحياة بتشابكاتها وتعقيداتها. فتجد الناظر يسير دائما في اتجاه لا يعاكس فطرة سليمة صحيحة.

وقد يقول قائل، فالضعف صفة "سلبية"، مع أن المولود، يتمتع بها إجماعاً؟ قلنا: الضعف هنا ليس هو الضعف المتراكم من قسوة التجارب، بل هو ضعف أقرب للحاجة إلى الرعاية وإلى المدد، من ربه أولاً، ومن والديه ثانياً. ومن هنا قرن الله الأمر برعاية الأبوين في الكبر بعبادته سبحانه، قال تعالى "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ" الإسراء 17. وهذا الضعف إيجابيّ في أصله، إذ يدفع إلى الخير، بالتزام الجماعة والحرص على العلاقات الإنسانية، وحسن التصرف في المجتمعات العمرانية، وغير ذلك، من موجهات الإنسان، التي يبني عليها الناظر المُستدل في الشريعة.

كما أن أحكام الفطرة تعين على استنباط الأحكام في أبواب عديدة من الشريعة، فهي من مقاصدها، كما ذكر الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة"، وقد كتبت في مقال سابق عن اعتباره الفطرة من مقاصد الشريعة ما أنقله هنا بنصّه من البحث المذكور، قلت "**الفطرة**، التي بُني عليها الإسلام، هي أصْلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان "**فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا**"الروم 30، وقوله صلى الله عليه وسلم "كل مولودٍ يولد على الفطرة"، فمنها تصدُر كلّ تصرّفاته، وبموافقتها تصلح هذه التصرفات أو تفسد، فهي "جملة الدين في عقائده وشرائعه"[11]. وقد جَاءت كلّ الأحكام الشرعية تؤكدَ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم مواردُها، كما في أحكام، الوضوء والطهارة، والزواج والرضاع، والقصاص والحدود، وإنشاء المعاملات وإبرام العقود، وكافة الأحكام الشرعية، إذ تتوجه بناءاً على هذا الغرض ولتأكيده. فكلّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيب الخالية من الدنس، فهو من

[11] المقاصد 271

أمر الله وشرعه، ولذلك فإن الشريعة لمّا جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت "بالتغيير والتقرير"[12]، فأقرت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما يناوئها ويضادها."[13]

القسم الثاني

الأسس العقلية

موضوع هذا القسم هو الأسس التي يساهم بها العقل، المنحة الثانية من الله سبحانه تعالى بعد الفطرة أو الميثاق الأول، لبني آدم لمعرفته سبحانه وفهم أوامره ونواهيه.

وسنقسم الحديث إلى جزئين:

---

[12] السابق 340

[13] انظر مقالنا "الإمام ابن عاشور .. ومقاصد الشريعة" http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/19036/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%88%D8%B1-%D9%88%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9%D8%A9

الأول في الحديث عن معنى العقل وكيفية تلقيه لمعطياته

الثاني في الحديث عن حدود العقل وكيفية استخدام الناظر والمستدل به

العقل وكيفية تلقيه

العقل في اللغة العربية

قال سيبويه "عقل فهو عاقل وعقول، من قوم عقلاء، ابن الأنباري: رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير أي جمعت قوائمه ... والقلب العقل ... لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه .. وعَقَلَ الشيء يَعقِله عقلا أي يفهمه"[14].

واستعمل القرآن كلمة عقل في أصلها اللغوي، بصيغة يعقلون، تعقلون. كما استعمل القرآن القلب بمعني العقل "لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا" الأعراف 179، أي لا يفهمون بها القول المُلقى إليهم.

ويجب هنا أن نفرق بين "العقل" بمعني "المخ"، المحسوس الذي هو في الدماغ، بما فيه من شعيرات دموية وتراكيب كيميائية، تحمل أوامر إلى أعضاء الجسم فتتحكم فيه، سواء بالحركة أو الكلام أو غير ذلك، أو تكون جزءا من حاضره وماضيه كالذاكرة.

العقل والفلسفة

تتناول الفلسفة الغربية والإسلامية مسألة العقل في معرض حديثهم عن نظرية المعرفة. وقد قدم الفلاسفة "الإسلاميون" نظرية للمعرفة تقوم على أن المعرفة عقليه، تقوم بالعقل من خلال بديهيات ثابتة ثم كليات تنشأ عن تراكيب تلك البديهيات. وهو مذهب المدرسة العقلية الغربية كما في فلسفة ديكارت وكانت بالذات. أما الإسلاميون فقد ركزوا في الفلسفة على البحث في الإلهيات، كقدم العالم وحدوثه بعد العدم، بإرادة قديمة أو بلا إرادة ... مما لا يتعلق به منهج

[14] لسان العرب، ابن منظور ج 11 ص 458

استدلال في النظر الفقهي. ومن ثم غضضنا البصر عن التوسع في الحديث عن الفلسفة والرد على دواهيها، من حيث محلها الإلهيات.

لكننا سنعرج قليلا على ما حاججهم فيه الإمام أبو حامد الغزالي عن زعمهم استحالة وجود موجِبُ مكتمل الشروط دون وجود موجَب، بالضرورة العقلية. فجعلوا هذا من الضرورات العقلية، وليست منها، كما بيّن الغزاليّ في قوله:

"فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل.
خصومكم يقولون القول نفسه في علم الله
قلنا: وما الفصل بينكم وبين خصومكم إذا قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتاً واحداً عالم بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم، وهذا مذهبكم في حق الله، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة، ولكن تقولون: لا يقاس العلم القديم بالحادث. وطائفة منكم استشعروا حالة هذا فقالوا: إن الله لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد. فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه - تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً - لم يكن يعلم صنعه البتة. بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة"[15].

فتبين أن قولهم في بديهية عقلية وهي "لا يتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب"، مخالف ومضاد لقولهم في علم الله أنه يمكن وجود ذات واحدة تعلم كل الكليّات، دون أن يكون هناك كثرة وتعدد علم. وهو محال في مذهب السنة[16].

العقل والمنطق

وقد تعددت الأقوال في طبيعة العقل، وماهيته. كما تعددت فيما يستخدمه العقل من بدهيات موجودة فيه بلا تفاوت، لتحصيل النظريات المكتسبة.

[15] تهافت الفلاسفة للغزالي، ص 98 طبعة دار المعارف السادسة، تقدمة سليمان دنيا
[16] وإن كان الغزالي أشعري العقيدة لكنه يرى أن الله عالم بعلم قائمٌ به زائد عن الذات.

وإجماع علماء الشرق والغرب، قديما وحديثا، إلا ما شذ، على أن بالعقل ثوابت، هي ما استقر من مبادئ أولية، بدهية. وهذه الثوابت هي مبادئ للعلم النظريّ وقواعد يبنيها عليها. وتلك البدهيات كلها بسيطة غير مركبة، وليس فيها مقدمات ونتائج، من حيث أن المقدمات المفضية إلى النتيجة، كما في القياس المنطقي، تحتاج إلى عملية عقلية، فلو كان منها ما هو من هذا القبيل للزم الدور القبلي وتسلسل العلل.

الدّور والتسلسل

ومسألة الدّور مهمة في فهم طبيعة العقل، إذ يقع فيها، وبسببها، كثير من الخلل في تعاريف المناطقة، أهل المنطق، للعقل وكيفية تلقيه.

والدور، ثلاثة أنواع، يقول ابن تيمية رحمه الله "الدُّورُ الْكَوْنِيُّ "الَّذِي يُذْكَرُ فِي الْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ أَنَّهُ لَا يَكُونُ هَذَا حَتَّى يَكُونَ هَذَا وَلَا يَكُونُ هَذَا حَتَّى يَكُونَ هَذَا... وهذا ممتنع... الدَّوْرُ الْحُكْمِيُّ الْفِقْهِيُّ الْمَذْكُورُ فِي الْمَسْأَلَةِ السريجية وَغَيْرِهَا ... الثَّالِثُ : الدَّوْرُ الْحِسَابِيُّ ؛ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَا يُعْلَمُ هَذَا حَتَّى يُعْلَمَ هَذَا . فَهَذَا هُوَ الَّذِي يُطْلَبُ حَلُّهُ بِالْحِسَابِ وَالْجَبْرِ وَالْمُقَابَلَةِ"[17]. والدور الثالث، يكون في المسائل الحسابية، وهي برهانية مجردة، لا يمثّل بها في نوعنا المقصود من العقليات، كما سيأتي.

وقد قسّم الآمديّ الدور الكونيّ، إلى قسمين، "قبليّ" و"معيّ" من "مع"، ذكرهما ابن تيمية وحكم بصواب الآمدي، قال، في الحديث عن الدّور الكونيّ، "وَالصَّوَابُ أَنَّهُ نَوْعَانِ : كَمَا يَقُولُهُ الآمدي وَغَيْرُهُ " دَوْرٌ قبلي " وَ " دَوْرٌ معي " فالقبلي مُمْتَنِعٌ وَهُوَ الَّذِي يُذْكَرُ فِي الْعِلَلِ وَفِي الْفَاعِلِ وَالْمُؤَثِّرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ . مِثْلَ أَنْ يُقَالَ : لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ الشَّيْئَيْنِ فَاعِلًا لِلْآخَرِ لِأَنَّهُ يُفْضِي إلَى الدَّوْرِ وَهُوَ أَنَّهُ يَكُونُ هَذَا قَبْلَ ذَاكَ وَذَاكَ قَبْلَ هَذَا . وَ " المعي " مُمْكِنٌ وَهُوَ دَوْرُ

[17] مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 9 ص 215. والمسألة السريجية هي مسألة طرحها أبا العباس بن سريج الشافعي (ت 333 حسب رواية للحاكم، اقرأ ترجمته في سير أعلام النبلاء للذهبي ج 14 ص 201، وطبقات الشافعية للسبكي وغيرهما) في موضوع الطلاق وصورتها أن يقول رجل لزوجته: إن طلقتك فانت طالق ثلاثا قبلها!. فالمسألة هنا هل طلاقه هذا طلقة واحدة أم ثلاث طلقات؟ فهنا لا تطلق واحدة إلا إن طُلقت ثلاث، ولا تطلق ثلاثا ويصبح له حق الطلاق بواحدة! وهو دورٌ حكميّ، يُستخدم كحيلة لسدّ وقوع طلاق. وقد رد ابن تيمية وغيره عليها، وأبدع ابن القيم رحمه الله في رده على المسألة في إعلام الموقعين ج3 ص 251 وبعدها طبعة دار الجيل، في معرض حديثه عن الحيل، وأتي بصور عديدة للدور الحكميّ، فليراجعها من أراد هناك.

الشَّرْطِ مَعَ الْمَشْرُوطِ . وَأَحَدُ الْمُتَضَايِفَيْنِ مَعَ الْآخَرِ مِثْلُ أَنْ لَا يَكُونَ الْأُبُوَّةُ إلَّا مَعَ الْبُنُوَّةِ وَلَا يَكُونَ الْبُنُوَّةُ إلَّا مَعَ الْأُبُوَّةِ"[18].

فالبدهيات العقلية إذن هي تلك المبادئ الأولية التي لا تحتاج إلى برهان في إثباتها، بل هي بيّنة بذاتها، وهي التي يقوم عليها القسم الثاني من العلوم النظرية المكتسبة.

البديهة والعلم

و"العلم" هو ما يتحقق بالعقل، سواء كان تحققه مبدئياً أو كسبياً. وقد اختلف العلماء في تعريفه، قال الإمام الشوكاني "منهم من قال هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل .." ثم اورد أحد عشر تعريفا له، أورد على كلّ منها ما ينقضها، ثم اختار أنه "صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاماً"[19]. والحق إنني لا أرى في تعريف الشوكاني للعلم بأنه "صفة" تعريفاً، لكنه وصف، والوصف يخالف التعريف، فالوصف يكون من خارج الموصوف، والتعريف يشمل المعرّف ويقع على كلّ ما بين طرفيه.

أما ابن تيمية، بيرى أن العلم منه بدهي ومنه مكتسب بالنظر والاستدلال.

أما التعلق البديهي فقد اختلفت فيه أقوال الفلاسفة عن أهل المنطق وأهل الكلام.

وتفصيل الجملة السابقة أن المذاهب في تعريف العقل انقسمت إلى مذهبين، أحدهما تعلقت به الفلسفة اليونانية القديمة على يد معلمها الأول أرسطو، حيث افترض وجود "الصور" في العقل، وهي "مثاليات" أفلاطون، وعلى مثال "الصور" تتحقق الموجودات. وتابعهما في ذلك فلاسفة المذهب العقلي.

أما المناطقة، وعلماء الكلام، فقد استقروا على معطيات منطقية تتعلق بأن العقل يدرك الأمور بالتصور، أو بالتصديق، فالتصور يقوم بالبديهات. والتصديق يتعلق بالقياس التي تقوم عليه القضايا، فيكون القياس على ما ثبت في العقل دليل على ما يستجد عليه. وقالوا أنه لا سبيل إلى الوصول إلى علم إلا من هذين الطريقين، إلا ما كان من علم نظري، يعتمد على الحس والتجربة.

---

[18] السابق نفس الصفحة

[19] إرشاد الفحول الشوكاني ص 4، طبعة دار الفكر، بهامشه شرح العبّاديّ.

العلم والتصور والحد

اختلف أهل الكلام والمنطق عن الفلاسفة في تعيين دور "الحدّ". فبينما قالت الفلاسفة ومنهم ابن سينا وأضرابه من تلامذة أرسطو أن الحدّ هو "تصوير المحدود وتعريف حقيقته". أمّا المتكلمين، والمنطقيين العقليين فلم يقبلوا هذا التعريف، بل جزموا بأن فائدة الحدّ "التمييز بين المحدود وغيره". والفارق بينهما كبير، إذ إن تعريف المناطقة العقليين وأهل الكلام يعني أنه لا وسيلة لمعرفة المحدود، بينما الأولون قالوا بإمكان ذلك، لكن غلطوا في الوسيلة إليه.

وحتى نبين المقصود بهذا الكلام ما ورد فيه من مصطلحات، يجب أن نتحدث عن مصطلحيّ "العلم" و "الحدّ"، فنذكر ما قاله ابن تيمية في بيان قولهم، قبل ردّه.

قال رحمه الله "فَصْلٌ : فِي ضَبْطِ كُلِّيَّاتِ " الْمَنْطِقِ " وَالْخَلَلِ فِيهِ .
بَنَوْهُ عَلَى أَنَّ مَدَارِكَ الْعِلْمِ مُنْحَصِرَةٌ فِي " الْحَدِّ " وَجِنْسِهِ مِنْ الرَّسْمِ وَنَحْوِهِ وَفِي الْقِيَاسِ وَنَحْوِهِ مِنْ الِاسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيلِ ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ : إمَّا " تَصَوُّرٌ " وَهُوَ مَعْرِفَةُ الْمُفْرَدَاتِ وَإِمَّا " تَصْدِيقٌ " وَهُوَ الْعِلْمُ بِنِسْبَةِ بَعْضِهَا إلَى بَعْضٍ بِالنَّفْيِ أَوْ الْإِثْبَاتِ وَكُلٌّ مِنْ الْعِلْمَيْنِ : إمَّا " بَدِيهِيٌّ " لَا يَحْتَاجُ إلَى طَرِيقٍ وَإِمَّا " نَظَرِيٌّ " مُفْتَقِرٌ إلَى الطَّرِيقِ وَطَرِيقُ التَّصَوُّرِ هُوَ " الْحَدُّ " وَطَرِيقُ التَّصْدِيقِ هُوَ " الْقِيَاسُ " الَّذِي يُسَمُّونَهُ الْبُرْهَانَ - إنْ كَانَتْ مُقَدِّمَاتُهُ يَقِينِيَّةً"

فالتصور هو معرفة المفردات، والتصديق هو معرفة نسبة بعضها إلى بعض. ثم إن البرهان في القياس يحتاج إلى مقدمات يقينية، ليصح التصديق بالعلم. والعلم هنا هو ما يستقرّ في العقل من قضايا بدهية أولية، إما تصورية أو تصديقية.

ويضرب مثالاً على ذلك إن حاولنا تعريف "العقل" بماهيته، استلزم أن يكون هناك "حدّ"[20] لكلمة "العقل". والحدّ لا يمكن أن يكون شاملاً كما أثبت ابن تيمية في رده على المنطقيين، في معرض حديثه عن معنى العلم عندهم، بأنه تصور أو تصديق، وهما من البديهيات. قالوا: التصور يستلزم وجود الحدّ، والحدّ كما قالوا "إما متعذر أو متعسر" لأسباب عدة ذكرها في موضعها، نذكر منها قوله " الخامس: أن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة وهو المركب من الجنس والفصل وهذا الحد

[20] و"الحدّ" عند المناطقة له تعريفات عديدة، أنكرها كلها ابن تيمية من حيث لا يثبت حدّا حقيقياً للأشياء، كما سيأتي

أما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائما أو غالبا، وقد تصورت الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد.

السادس: أن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة وهي الأنواع التي لها جنس وفصل وأما ما لا تركيب فيه وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقول فليس له حد وقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعُلِم استغناء التصورات عن الحدّ"[21].

وقد شرح ابن تيمية في كتاب "المنطق" كيف أن التكلف في الوصول إلى العلم بغير الطرق الفطرية، أي المسلمات العقلية البديهية في هذا الموضع، أمر لا داعٍ له، بل يستحيل معه الوصول لعلم أو عمل. قال رحمه الله "وَالْأُمُورُ الْفِطْرِيَّةُ مَتَى جُعِلَ لَهَا طُرُقٌ غَيْرُ الْفِطْرِيَّةِ كَانَ تَعْذِيبًا لِلنُّفُوسِ بِلَا مَنْفَعَةٍ لَهَا كَمَا لَوْ قِيلَ لِرَجُلٍ : اقْسِمْ هَذِهِ الدَّرَاهِمَ بَيْنَ هَؤُلَاءِ النَّفَرِ بِالسَّوِيَّةِ فَإِنَّ هَذَا مُمْكِنٌ بِلَا كُلْفَةٍ فَلَوْ قَالَ لَهُ قَائِلٌ : اصْبِرْ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُك الْقِسْمَةُ حَتَّى تَعْرِفَ حَدَّهَا وَتُمَيِّزَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الضَّرْبِ فَإِنَّ الْقِسْمَةَ عَكْسُ الضَّرْبِ فَإِنَّ الضَّرْبَ هُوَ تَضْعِيفُ آحَادِ أَحَدِ الْعَدَدَيْنِ بِآحَادِ الْعَدَدِ الْآخَرِ وَالْقِسْمَةُ تَوْزِيعُ آحَادِ (أَحَدِ الْعَدَدَيْنِ عَلَى آحَادِ الْعَدَدِ الْآخَرِ . وَلِهَذَا إذَا ضَرَبَ الْخَارِجَ بِالْقِسْمَةِ فِي الْمَقْسُومِ عَلَيْهِ عَادَ الْمَقْسُومُ. وَإِذَا قَسَمَ الْمُرْتَفِعُ بِالضَّرْبِ عَلَى أَحَدِ الْمَضْرُوبَيْنِ خَرَجَ الْمَضْرُوبُ الْآخَرُ. ثُمَّ يُقَالُ : مَا ذَكَرْته فِي حَدِّ الضَّرْبِ لَا يَصِحُّ فَإِنَّهُ إنَّمَا يَتَنَاوَلُ ضَرْبَ الْعَدَدِ الصَّحِيحِ دُونَ الْمَكْسُورِ بَلْ الْحَدُّ الْجَامِعُ لَهُمَا أَنْ يُقَالَ : الضَّرْبُ طَلَبُ جُمْلَةٍ تَكُونُ نِسْبَتُهَا إلَى أَحَدِ الْمَضْرُوبَيْنِ كَنِسْبَةِ الْوَاحِدِ إلَى الْمَضْرُوبِ الْآخَرِ فَإِذَا قِيلَ : اضْرِبْ النِّصْفَ فِي الرُّبْعِ فَالْخَارِجُ هُوَ الثُّمُنُ وَنِسْبَتُهُ إلَى الرُّبْعِ كَنِسْبَةِ النِّصْفِ إلَى الْوَاحِدِ . فَهَذَا وَإِنْ كَانَ كَلَامًا صَحِيحًا لَكِنْ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ مَنْ مَعَهُ مَالٌ يُرِيدُ أَنْ يَقْسِمَهُ بَيْنَ عَدَدٍ يَعْرِفُهُمْ بِالسَّوِيَّةِ إذَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ أَنْ لَا يَقْسِمَهُ حَتَّى يَتَصَوَّرَ هَذَا كُلَّهُ كَانَ هَذَا تَعْذِيبًا لَهُ بِلَا فَائِدَةٍ"[22]

اعتراضات ابن تيمية على أن العلم لا يُعرف إلا بالحدّ

[21] الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ج1 ص9

[22] كتاب المنطق، مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 9 ص 214

وقد أورد ابن تيمية أربعة عشر رداً على المناطقة في ردّ تعريف العلم "بالحدّ"، في القسم الأول من كتاب الرد على المنطقيين[23] وهو قولهم أن التصورات البديهية لا تُعرفإلا بالحد، نذكرها هنا[24] للفائدة المجملة فيها:

1. أساس المنطق القول بغير علم: فقولهم يحتاج إلى دليل كأي قضية، فإن كان ثمة دليل فهو سابق لتصوره، وهذا دور.

2. تعريف المحدود بحد آخر يستلزم التسلسل: من وضع الحدّ فقد عرف المحدود وتصوره، فعلى قولهم يكون قد عرفه بحد سابق للحد الثاني، وهو تسلسل.

3. تُتصوّر مفردات العلوم بغير الحدود: فكافة أهل العلوم والصناعات في كافة الأمم يعرفون علومهم دون حدود، فإذا لا لزوم لها أصلا.

4. لا يُعلم حد مستقيم على أصلهم: أن المناطقة، بل والنحويون حين أدخلوا الحدود في أقوالهم لم سلم لهم حدّ واحد مستقيم! فيجب أ يمون هنام معرفة بأي شئ على الإطلاق.

5. الحد الحقيقي إما متعذر أو متعسر: لأنهم قالوا إن تصور البدهيات لا يُعرف إلا بالحد الحقيقي بالمشتركات فيه والمميزات عن غيره. قالوا وهذا متعذر أو متعسر!

6. معرفة الأنواع بغير حد أفضل من معرفة ما لا تركيب فيه: ذكرنا قولهم أن العلم البديهي يثبت بالتصور، وهو ما لا تركيب فيه، مثل العقل، وقد عرفوه بلا حدّ، أما الحدود الحقيقية قالوا يثبت بها الأنواع المركّبات. فثبوت الأنواع أسهل للتصور من التصورات الأولية، لوجودها المحسوس.

7. أسبقيّة تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه: فالحدّ مكوّن من ألفاظ، والحاد (مستخرج الحدّ) لابد وأن يعرف معنى تلك الألفاظ مسبقا، فدلّ على أن المعاني قد تسبق الحدود بلا شك.

---

[23] وهو ذاته المطبوع في مجموع الفتاوى، الجزء التاسع تحت اسم "كتاب المنطق"

[24] هي من هوامش الناشر لكتاب "الرد على المنطقيين" لابن تيمية، طبعة مؤسسة الريان، وواضعه هامشها هو العلامة عبد الصمد شرف الدين الكُتبي ، وتقدمة العلامة سليمان الندوي، وهي جديرة بالاطلاع ففيها فوائد جمّة.

8. إمكان تصور المعنى دون اللفظ: وهو واضح جليّ، فالمعنى يمكن تصوره نفسيا دون لفز يحتاج لحدّ.

9. جميع الموجودات يتصورها الإنسان بمشاعره فقط: فالتصورات إما تأتي عن طريق الحس، كالطعام والشراب والشجر، أو باطنية مثل الحب والكره والغضب، وهذه التصورات الباطنية لا تكون بحدود بل بشعور.

10. لا يمكن تصور "النقض والمعارضة" دون تصور إلا بعد تصور المحدود دون الحد:

قالوا: يمكن للمعترض أن يرد الحدّ النقض[25] والمعارضة[26]. فإن صحّ هذا، فيعني أنه لابد أن يتصور المعترض المحدود أولاً من حيث أنّ حده غير صحيح هنده، بل مردود عليه، فيثبت التصور بدون حدّ.

11. البداهة والنظر ليستا من لوازم المعلومات: وهو هنا يعني نسبية العلم[27]، فإنه من المسلم به أن من البديهيات ما لا يحتاج لحدّ ليُعلم، وإن اختلف من شخص لآخر (التصورات)، فما هو بديهي عن أحد قد لا يكون عند الآخر، كذلك أنّ من النظريات العقلية (التصديقات) ما يتوقف على الناظر، مثل القطعيات والظنيات، فما هو قطعي عند فرد هو ظني عند آخر، فهذا يُثبت أن من الناس ما تثبت عنده التصورات والتصديقات بطريق غر الحدّ.

كان هذا في مقام الحديث عن السلبي في الحدود والتصورات، ثم القسم التالي تناول فيه الإيجابي في الحدود والتصرفات. وهو لا يخرج عن نقض دعاواهم بنفس الأسلوب السابق.

العلم والتصديق والقياس

معني القياس الأرسطي

---

[25] النقض: هو عدم مطابقة الحدّ للمحدود مطابقة جامعة مانعة، وهو يكون طرداً وعكساً، فالطرد مثل أن يُقال "الإنسان حيوان" فهذا غير جامع لعدم الاطراد، والعكس كأن يُقال "الإنسان عربي" فهذا غير مانع لعدم المنع من دخول الغير.

[26] المعارضة. هي أن يأتي آخر بحدّ مغاير.

[27] وإن كان هذا غير مضطردٍ من حيث إننا قد فرضنا أن البديهيات ضرورية ثابتة عند الجميع، فهذا يناقض الفرض الأول، فاعتبر. وقد كرره ابن تيمية في مجموع الفتاوي ج 9 ص 9

يقوم القياس الأرسطي على مبدأ واحد، وهو "الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة". والمقدمة قد تُسمى قضية، فيكون "الانتقال من قضيتين إلى نتيجة" وهذا يسمونه القياس الحمليّ[28]، أي ما يكون فيه محمولا، وهو الشكل الأشهر، وهو ما كان يستخدمه أرسطو. وصورته البسيطة:

- مقدمة صغرى: كلّ رجل إنسان وهو موضوع المقدمة
- مقدمة كبرى: كلّ إنسان يفكر، وهي محمول المقدمة، وتسمى انسان هنا هو الحدّ الأوسط لوجوده في المقدمتين، وهوالمشترك، كما ذكر شيخ الإسلام، وبحذفه تنتج النتيجة
- النتيجة: كلّ رجل يفكر

تعريفات تتعلق بأصل صورة القياس:

قضية أو مقدمة كلية، أي مستغرقة لكلّ أفرادها، مثال كلّ رجلٍ ذكر. فهنا القضية كلية، لآنها تشمل على كلّ ما يقع تحت مسمى الرجل.

قضية أو مقدمة جزئية: مثال: كلّ رجلٍ أبيض، فهي ليست مستغرقة لكلّ أفرادها، لأن هناك بني وأسود.

فإن كانت القضايا الصغرى والكبرى كلية، كانت نتيجة كليه، وإن كانت أحداهما كلية وأخرى جزئية، أو كلاهما جزئية، فالنتيجة جزئية غير صحيحة: مثال

- كل رجل أفريقي
- كل أفريقي أسود
- كل رجل أسود

ثم أوردوا على المقدمات والنتائج شروطاً وعلى النتائج موانعاً، تمنع من اسخلاصها.

- قضية موجبة، مثال: كلّ حليب أبيض.

28

- قضية سالبة، مثال: ليس كل حليب أسود
- فلا نتيجة لعدم وجود حدّ أوسط

ثم أضافوا قاعدتين:

- قاعدة الاستغراق التي وصفنا
- قاعدة التركيب وهي أنه لابد من أن يكون يتكون من ثلاثة أقسام، مقدمتين ونتيجة، فقط.

ومما يجب أن نذكره هنا هو أن حديّ القياس، المقدمتين، لا يجب أن يكونا صحيحتين في ذاتهما، بل إن تحقق فيهما شرط الصحة الظاهرة أنتجا نتيجة، صورتها حق، بلا حقيقة: مثال:

- كلّ رجل يطير
- كل ما يطير له جناحان
- إذن كل رجل له جناحان

وهذا ما يسمى القياس السفسطائي، وهناك القياس الجدليّ، والخطابيّ والبرهاني، ومثاله الرياضيات.

ومن تلك الأشكال والأنواع، يجد القارئ أنه يمكن أن تتكون تشكيلات مختلفة للقياس، بعضها يصح، ويكذب بعضها.

مقدمتان كليتان موجبتان، تكون النتيجة صحيحة، كما في مثالنا الأول

مقدمتان موجبتان أحداهما كلية والأخرى جزئية، تكون النتيجة جزئية،

- كل رجل ذكر
- وكل أبيض رجل
- إذن كل ذكر أبيض

وهي نتيجة جزئية لا كلية تستغرق كل الرجال، وإن مات سفسطائية كذلك، لأن هناك ذكورا بيسوا بيضاً.

مقدمة موجبة ومقدمة سالبة، أو مقدمتان سالبتان، إذن يفسد بها القياس، فلا تصح نتيجة عن السلبيات، لقاعدة الاستغراق، فالسلب لا يقتضي الاستغراق. مثال:

- كل رجل شجاع،
- ليس كل شجاع ذكر،
- ليس كل ذكر رجل!

ثم إن هناك أقسام للقياس، غير القياس المحمول، وهو الاستثنائي، الذي فيه "لكن"

كذلك لابد من معرفة أنهم قسموا القياس إلى قياس الشمول وقياس التمثيل:

فقياس الشمول هو الاستدلال بكلية على جزئية، أو بجزئي على كليّ، وهو ما يكون "اسقراءاً: يستدل به من بعض الجزئيات على قيام الكلية. قالوا وهو يدل على اليقين

وقياس التمثيل هو الاستدلال بجزئية على جزئية، وهو الاستقراء الناقص، وهو يدل على الظن.

وسنكتفي بهذا القدر ههنا، ففيه ما يكفي القارئ أن يستوعب ما سيأتي من أمثلة

الأقيسة والتصديقات

أما عن قولهم أن الطريق الثاني لحصول العلم هو التصديق الذي طريقه الأقيسة، فهذا باطلٌ أيضاً، بل يُستفاد العلم دون المقاييس المنطقية، والتي جعلوها ضرورة لحصول التصديق. بل يكفي في حصوله إثبات الدليل، حسب نوع العلم وحال المستدل عليه.

فإنه بشكل عام، إن كانت المقدمات يقينية فلابد أن ينشأ عنها يقين، وهوصحيح في قولهم، لكن، في قياس التمثيل، فقد يُثبت يقينا أو ظناً. وقد يتداخل كلاهما في بعض الأحيان.

يقول ابن تيمية في نفي فائدة القياس الذي جعلوه وسيلة للتصديق "وَالْحَاصِلُ أَنَّا لَا نُنْكِرُ أَنَّ الْقِيَاسَ يَحْصُلُ بِهِ عِلْمٌ إذَا كَانَتْ مَوَادُّهُ يَقِينِيَّةً ؛ لَكِنْ نَقُولُ : إنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهِ لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إلَى الْقِيَاسِ الْمَنْطِقِيِّ ؛ بَلْ يَحْصُلُ بِدُونِ ذَلِكَ فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْ الْعِلْمِ مُتَوَقِّفًا عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ"[29].

ويقرر ابن تيمية عدم صحة ما قرروه من فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، فيقول:

"وَأَنَّهُمْ يُعَظِّمُونَ قِيَاسَ الشُّمُولِ. وَيَسْتَخِفُّونَ بِقِيَاسِ التَّمْثِيلِ وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ إنَّمَا يُفِيدُ الظَّنَّ. وَأَنَّ الْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ إلَّا بِذَاكَ. وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ. بَلْ هُمَا فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ. وَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ الصَّحِيحِ أَوْلَى بِإِفَادَةِ الْمَطْلُوبِ عِلْمًا كَانَ أَوْ ظَنًّا مِنْ مُجَرَّدِ قِيَاسِ الشُّمُولِ وَلِهَذَا كَانَ سَائِرُ الْعُقَلَاءِ يَسْتَدِلُّونَ بِقِيَاسِ التَّمْثِيلِ أَكْثَرَ مِمَّا يَسْتَدِلُّونَ بِقِيَاسِ الشُّمُولِ بَلْ لَا يَصِحُّ قِيَاسُ الشُّمُولِ فِي الْأَمْرِ الْعَامِّ إلَّا بِتَوَسُّطِ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ وَكُلُّ مَا يُحْتَجُّ بِهِ عَلَى صِحَّةِ قِيَاسِ الشُّمُولِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ فَإِنَّهُ يُحْتَجُّ بِهِ عَلَى صِحَّةِ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَمَثَّلْنَا هَذَا بِقَوْلِهِمْ الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إلَّا وَاحِدٌ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَشْهَرِ أَقْوَالِهِمْ الْفَاسِدَةِ الْإِلَهِيَّةِ. وَأَمَّا الْأَقْوَالُ الصَّحِيحَةُ فَهَذَا أَيْضًا ظَاهِرٌ فِيهَا: فَإِنَّ قِيَاسَ الشُّمُولِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ مُوجَبَةٍ فَلَا نِتَاجَ عَنْ سَالِبَتَيْنِ وَلَا عَنْ جُزْئِيَّتَيْنِ بِاتِّفَاقِهِمْ. وَالْكُلِّيُّ لَا يَكُونُ كُلِّيًّا إلَّا فِي الذِّهْنِ فَإِذَا عُرِفَ تَحَقُّقُ بَعْضِ أَفْرَادِهِ فِي الْخَارِجِ كَانَ ذَلِكَ مِمَّا يُعِينُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ كُلِّيًّا مُوجِبًا فَإِنَّهُ إذَا أَحَسَّ الْإِنْسَانُ بِبَعْضِ الْأَفْرَادِ الْخَارِجِيَّةِ انْتَزَعَ مِنْهُ وَصْفًا كُلِّيًّا لَا سِيَّمَا إذَا كَثُرَتْ أَفْرَادُهُ وَالْعِلْمُ بِثُبُوتِ الْوَصْفِ الْمُشْتَرَكِ لِأَصْلِ فِي الْخَارِجِ هُوَ أَصْلُ الْعِلْمِ بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ. وَحِينَئِذٍ فَالْقِيَاسُ التَّمْثِيلِيُّ أَصْلٌ لِلْقِيَاسِ الشُّمُولِيِّ. إمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا فِي حُصُولِهِ وَإِمَّا أَنْ يُقَالَ لَا يُوجَدُ بِدُونِهِ فَكَيْفَ يَكُونُ وَحْدُهُ أَقْوَى مِنْهُ. وَهَؤُلَاءِ يُمَثِّلُونَ الْكُلِّيَّاتِ بِمِثْلِ قَوْلِ الْقَائِلِ: الْكُلُّ أَعْظَمُ مِنْ الْجُزْءِ وَالنَّقِيضَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ وَالْأَشْيَاءُ الْمُسَاوِيَةُ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ مُتَسَاوِيَةٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ وَمَا مِنْ كُلِّيٍّ مِنْ هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ إلَّا وَقَدْ عُلِمَ مِنْ أَفْرَادِهِ الْخَارِجَةِ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ وَإِذَا أُرِيدَ تَحْقِيقُ هَذِهِ الْكُلِّيَّةِ فِي النَّفْسِ ضُرِبَ لَهَا الْمَثَلُ بِفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا وَبَيْنَ انْتِفَاءِ الْفَارِقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ أَوْ ثُبُوتِ الْجَامِعِ. وَحِينَئِذٍ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِثُبُوتِ الْحُكْمِ لِذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ الْكُلِّيِّ. وَهَذَا حَقِيقَةُ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ"[30].

---

[29] كتاب المنطق، مجموع الفتاوى ج 9 ص 218

[30] مجموغ الفتاوى ج8 ص 203، 204

وقد أفرد ابن تيمية القسم الثالث والرابع من كتابه، في نقض حججهم في المقام السلبي والإيجابي في إثبات أن الأقيسة لا تلزم للعلم بالتصديقات، بنفس المنهج الذي اتبعه في مقام التصورات..

وحين نثبت هذه الفروق، التي بيّن ابن تيمية فيها أن قياس التمثيل أقوى من قياس الشمول، عمس فول المناطقة، فلسببين، أن العقل البشري، عادة، يستخدم قياس التمثيل بعفوية ودقة وبساطة، خلاف قياس الشمول، ولهذا فإن أمثلة القرآن قانت على قياس التمثيل كما سنرى.

المنطق والعقلانية الغربية

ولا بأس هنا أن نعضد ما ذكره ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي، بما ذكره ديكارت، عرّاب التنوير في العالم الغربي في القرن السابع عشر الميلادي، لنرى اتفاق "العقلاء" في دحض أدلة المنطق، وعدم جدوى استخدامه لتحصيل العلم العقلي. يقول ديكارت "اشتغلت قليلا بالمنطق .. لكنني عند امتحانها تبينت، فيما يختص بالمنطق، أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور ... ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدا صحيحة ومفيدة، فإن فيه أيضا غيرها، إما ضارة أو عديمة النفع، وهي مختلطة بها بحيث يتعذر فصلها عن غيرها"[31]

دور العقل في منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة

لعل الحارث المحاسبي أول من أفرد كتابا عن "العقل" ومعناه، في كتابه "مائية العقل". وقد اختار، من عدة معان أوردها للعقل، أنه "غريزة جعلها الله في المُمتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة"[32].

والحق إن إطلاق كلمة غريزة على الثوابت العقلية ليس دقيقاً، إلا من الناحية اللغوية، إذ هي ثوابت مغروزة في الإنسان، أمّا من الناحية الاصطلاحية، فهي ليست الغرائز المعروفة، والتي

---

[31] مقال في المنهج ، رينيه ديكارت ص 128، ترجمة محمود الخصيري طبعة دار الكتاب العربي عام 1968

[32] ومائية تعني ماهية، ورد نصّه في كتاب "العقل وفهم القرآن" للدكتور حسين القوتلي، طبعة دار الفكر عام 1971، المصورة. انظر ص 203. لنا على مؤلفه مآخذ، منها محاولته الفجّة لتصحيح أحاديث وردت عن العقل، بحجج واهية، وكأنما نعمة العقل تحتاج إلى أحاديث منكرة أو موضوعة لإثباتها، رغم أنه استدل بالقرآن على المنهج العقليّ البسيط العميق في آن واحد، والذي خاطب به الله سبحانه العرب، الذين لم يكن من علومهم مصطلحات كلامية، بل لم يرد لفظ "العقل" في القرآن قط، بل جاء كفعل مضارع بصيغة الجمع "يعقلون"، "تعقلون"، انظر مناقشته ص 124 وبعدها.

تحتاج إلى العقل للتحكم فيها كما ذكرنا. لكن قد يكون استخدامه لها من قبيل معنى البداهة، كما أورد المُحقق[33].

فإن كان الغزالي هو فارس القضاء على المذاهب الفلسفية التي عكّرت النهج السنيّ في التفكير، بما دوّن في تهافت الفلاسفة، فإن ابن تيمية هو فارس المضمار في دحض المناطقة وعلماء الكلام في تصوراتهم الفكرية، والتي خالفوا بها النهج السني في تناول دور العقل، في كتابيه "الرد على المنطقيين" و موسوعته في "درء تعارض العقل والنقل".

ونصل إلى المراد مما بيّنا من قبل، من معنى العقل، وطرق قيام العلم به، عند المنطقيين وأهل الكلام، وما أوردنا على أقوالهم من إيرادات عارضهم بها كثير من علماء السنة، وعلى رأسهم ابن تيمية.

أما عند أهل السنة والجماعة، فإن العلم يثبت بطرق ثلاثة: البديهة، والحس والتجربة، وهما مصدر العلم النظريّ. لكن هذا العلم ليس موقوفاً على حدٍّ ولا قياسٍ.

والعقل، إن عرفناه بوظيفته، فهو محل تقبل العلم، وإدراك ما يستقبله من معطيات حسية خارجية، تفيد، في كلياتها، العلم النظري، أي الذي يأتي من النظر، ثم الذي هو قابل للعمل به.، في محل جزئياته. وقد بان لنا أن بهذا المحل معطيات بدهية، هي التي يقوم عليها إدراك المكتسب. فالبديهي موجود بالقوة قبل وجود المكتسب. مثل إدراك أن الكلّ أكبر من الجزء، واستحالة تواجد جسم في محلين بوقت واحد.

فالخلاصة أنّ تلك المسلمات العقلية البديهية، ليست إلا قوالباً وأدواتٍ لصياغة المعاني الكلية، التي يستقرئها العقل، إما استقراءً تاماً أو ناقصاً، حسب الموضع. ومن ذلك الإستقراء يستخلص العقل قواعد كلية، تجمع شتات الجزئيات التي وردت عليه من طريق المعطيات التي تمده بالمعلومات، ليصير له بها "علم". وهذا العلم يتعاضد في استحواذه البديهة، والحس أو التجربة. وهذا العلم هو ما أسماه ابن تيمية "العلم بالمتواترات والمجرّبات والحدسيّات"[34].

---

[33] السابق ص 158

[34] الرد على المنطقيين، ص 133

كذلك الحس، فإن العقل يستقبل معطيات الخارج، فيصدقها، حسب مدى اطلاعه وقدرته العقلية، فالكل يعرف معنى الماء والشجر والدواب وغير ذلك من المحسوسات الظاهرة، كما يعرف المحسوسات الباطنة، كالحب والكره والتعظيم والخجل، وما إلى ذلك.

وتستقر تلك الكليات العقلية كمسلمات مجمعٍ عليها، إن كان استقراءها تاماً، فهي تفيد العلم اليقيني، وتفيد الظن الراجح القوي، وإن كانت مبنية على استقراء ناقص، بشروط، فإنها تفيد ظنّاً قوياً راجحاً على العموم.

أما عن الدليل عليه، فهذا أمره يختلف من فرد لفرد، إذ تختلف قوة الفهم الإدراك لتلك التصورات والتصديقات، وطرق جمعها في "علم" يفيد القطع تارة، أو الظن تارة.

وهذا الطريق هو ما استخدمه القرآن الكريم، في اثبات الأدلة العقلية، بناءً على البديهة تارة، وعلى الحس تارة وعلى التجربة تارة.

والعقل، عند أهل السنة، غير مستقل بالنظر، بل ولا بما قبله من التصورات والتصديقات، من ماهيات البديهيات، كما بيّنا. بل هو أداة مُستخدمة لغرض الوصول إلى حقيقة مطابقة يقينية جازمة، إن أمكن ذلك، في الأمور الكلية.

لكن العقل، من ناحية أخرى، مستقل في النظر إلى ما يجده من أدلة معتضدة إما بالفطرة تارة، أو البديهة العقلية، أو معطيات الحس والتجربة. كما هو أسلوب القرآن والسنة. فهو الدال على مواضع الأدلة أولاً، ثم الاستفادة منها ثانياُ.

ومصدر الأدلة، بعد أن استبعدنا، ذاتية العلم بالعقل، لابد أن يكون بالوحي المرسل، وهما القرآن والسنة، ولا طريق ثالث. وتلك الأدلة تجد فيها ما هو من البديهيات المسلمة، وما هو من معطيات الحسّ، أو التوجيه إلى التجربة والتقصي.

فإن أردنا أن نصف طريق النظر والاستدلال عند أهل السنة، فإنه يجب على الناظر المستدل أشياء:

أن يوجّه العقل إلى النظر في الأدلة القرآنية والسنة المطهرة، يتعرف بها على موضع القضية المراد الاستدلال عليها.

فإن وجد دليلاً غلب على ظنّه أنه يدل على ما ينظر فيه، فيجب عليه أن يختبر ذلك بأمور، منها:

عدم معارضة الفطرة، وهذا يكون سهلاً لمن استقامت فطرته، بعدم مخالطتها للباطل.

عدم معارضة البديهيات العقلية، وهي قد تختلف بين فرد وآخر، كما أسلفنا من قول ابن تيمية، لكنه يجتهد أولاً، ثم يطلب الهداية. فمستدلٌ يأتي بالمدلول على وجهه، ومستدلٌ يتعسر عليه ذلك، لضعف فهم وإدراك، ومستدلٌ يُعرض عن الدليل الدال أصلاً، فيراه غير صحيح في موضعه، لشبهة عرضت، ومن هنا يأتي زيغ أهل الزيغ والأهواء، حيث يرون صحة تصورات ويقع في قلوبهم تصديقات بأمور باطلة.

فإن تعلقت القضية المستدلّ عليها بأمر محسوس، فعليه معاينته، وهو أمرٌ لا تختلف العقول في إثباته كثيراً، لكنها تختلف في تأويله.

وإن تعلقت القضية بأمر من الأمور التجريبية أو المتواترة، كما في السنن الإلهية، فكذلك، يجب على الناظر أن يتتبع السنن، وأن لا يسمح للعقل بأن يتدخل في مصدر النظر، فيأتيه بالشبه والفروض المردودة، بل يقتصر على ما يراه من تتابع السنن وارتباط الأسباب بمسبباتها.

يقول ابن تيمية (فَإِذَا كَانَ النَّظَرُ فِي دَلِيلٍ هَادٍ - كَالْقُرْآنِ - وَسَلِمَ مِنْ مُعَارَضَاتِ الشَّيْطَانِ. تَضَمَّنَ ذَلِكَ النَّظَرُ الْعِلْمَ وَالْهُدَى. وَلِهَذَا أُمِرَ الْعَبْدُ بِالِاسْتِعَاذَةِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ عِنْدَ الْقِرَاءَةِ. وَإِذَا كَانَ النَّظَرُ فِي دَلِيلٍ مُضِلٍّ وَالنَّاظِرُ يَعْتَقِدُ صِحَّتَهُ؛ بِأَنْ تَكُونَ مُقَدِّمَتَاهُ أَوْ إحْدَاهُمَا مُتَضَمِّنَةً لِلْبَاطِلِ أَوْ تَكُونَ الْمُقَدِّمَاتُ صَحِيحَةً لَكِنَّ التَّأْلِيفَ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمِ: فَإِنَّهُ يَصِيرُ فِي الْقَلْبِ بِذَلِكَ اعْتِقَادٌ فَاسِدٌ وَهُوَ غَالِبُ شُبُهَاتِ أَهْلِ الْبَاطِلِ الْمُخَالِفِينَ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ الْمُتَفَلْسِفَةِ وَالْمُتَكَلِّمِين وَنَحْوِهِمْ. فَإِذَا كَانَ النَّاظِرُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَنْظُورٍ فِيهِ. وَالنَّظَرُ فِي نَفْسِ الْمُتَصَوَّرِ الْمَطْلُوبِ حُكْمُهُ لَا يُفِيدُ عِلْمًا؛ بَلْ رُبَّمَا خَطَرَ لَهُ بِسَبَبِ ذَلِكَ النَّظَرِ أَنْوَاعٌ مِنْ الشُّبُهَاتِ؛ يَحْسَبُهَا أَدِلَّةً لِفَرْطِ تَعَطُّشِ الْقَلْبِ إلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ وَتَصْدِيقِ ذَلِكَ التَّصَوُّرِ. وَأَمَّا النَّظَرُ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ: فَهُوَ مَا كَانَ فِي دَلِيلٍ هَادٍ. وَالدَّلِيلُ الْهَادِي - عَلَى الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ - هُوَ " كِتَابُ اللَّهِ " وَ " سُنَّةُ نَبِيِّهِ)".

ويقول (وَأَمَّا النَّظَرُ فِي مَسْأَلَةٍ مُعَيَّنَةٍ وَقَضِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ؛ لِطَلَبِ حَكَمِهَا وَالتَّصْدِيقِ بِالْحَقِّ فِيهَا؛ وَالْعَبْدُ لَا يَعْرِفُ مَا يَدُلُّهُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا: فَمُجَرَّدُ هَذَا النَّظَرِ لَا يُفِيدُ. بَلْ قَدْ يَقَعُ لَهُ تَصْدِيقَاتٌ يَحْسَبُهَا حَقًّا وَهِيَ بَاطِلٌ. وَذَلِكَ مِنْ إلْقَاءِ الشَّيْطَانِ).

ويقول في بيان أن نظر الناظر يحتاج للهدى (وَأَمَّا النَّاظِرُ فِي الْمَسْأَلَةِ: فَهَذَا يَحْتَاجُ إلَى شَيْئَيْنِ: إلَى أَنْ يَظْفَرَ بِالدَّلِيلِ الْهَادِي وَإِلَى أَنْ يَهْتَدِيَ بِهِ وَيَنْتَفِعَ. فَأَمَرَهُ الشَّرْعُ بِمَا يُوجِبُ أَنْ يُنْزِلَ عَلَى قَلْبِهِ الْأَسْبَابَ الْهَادِيَةَ وَيَصْرِفَ عَنْهُ الْأَسْبَابَ الْمُعَوِّقَةَ: وَهُوَ ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْغَفْلَةُ عَنْهُ).

فالله سبحانه يحكي قصص الأنبياء، ويحكي قصص الهالكين، ليهتدي بها الناظر على أسباب النجاة وأسباب الهلاك. قال تعالى "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ" يوسف 111.
فخاطب ذوي الألباب، أي العقول، باستخلاص العبرة، وهي عملية عقلية ينشأ عنها تصديقا جازماً، وتتم بالنظر في العلل وما ينقضها، أو غير ذلك من المناحي العقلية. وهذا مما يثبت أن العقل مستقل بالنظر من ناحية، ومرتبط بالدليل من ناحية أخرى. ويقول تعالى "سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" الأحزاب 62. وفي الأية دلالة على أن اتباع المتواترات منهج عقلي صحيح، فالسنن لا تتخلف.

كذلك، تجد أن القرآن قد استخدم المنطق الصحيح، كما في قوله تعالى "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"، وقوله تعالى "مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" المؤمنون 91. فهذا من البديهيات التصديقية، والقياس بمقدمة واحدة ونتيجة، بلا وسط[35]، من حيث يصر المنطقيون على مقدمتين ووسط لثبوت القياس، وهو باطل. وهكذا القرآن في استدلالاته، لا تحتاج إلى تعقيدات المنطق وتركيبات القياس المعقدة.

وقال تعالى في الاستشهاد بالمحسوسات "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" البقرة 164. فهذا الاستدلال بسيط لا يحتاج إلا لفطرة سليمة، ومقدمة عقلية حسية واحدة، تحيل أن يكون هذا كله ليس من ورائه خالق عظيم رحيم.

[35] الرد على المنطقيين ص 130

أما عن السنة فقد ضرب ابن تيمية مثالا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال "لَا نِزَاعَ أَنَّ الْمُقَدِّمَتَيْنِ إذَا كَانَتَا مَعْلُومَتَيْنِ وَأُلِّفَتَا عَلَى الْوَجْهِ الْمُعْتَدِلِ: أَنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِالنَّتِيجَةِ. وَقَدْ جَاءَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مَرْفُوعًا: " {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} "؛ لَكِنَّ هَذَا لَمْ يَذْكُرْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَسْتَدِلَّ بِهِ عَلَى مُنَازِعٍ يُنَازِعُهُ بَلْ التَّرْكِيبُ فِي هَذَا كَمَا قَالَ أَيْضًا فِي الصَّحِيحِ: " {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} " أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّ جَمِيعَ الْمُسْكِرَاتِ دَاخِلَةٌ فِي مُسَمَّى الْخَمْرِ الَّذِي حَرَّمَهُ اللَّهُ. فَهُوَ بَيَانٌ لِمَعْنَى الْخَمْرِ وَهُمْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَكَانُوا يَسْأَلُونَهُ عَنْ أَشْرِبَةٍ مِنْ عَصِيرِ الْعِنَبِ كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " {سُئِلَ عَنْ شَرَابٍ يُصْنَعُ مِنْ الذُّرَةِ يُسَمَّى الْمِزْرُ وَشَرَابٍ يُصْنَعُ مِنْ الْعَسَلِ يُسَمَّى الْبِتْعُ. وَكَانَ قَدْ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ فَقَالَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} ". فَأَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ بِالْكَلِمَةِ الْجَامِعَةِ - وَهِيَ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ - أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ. ثُمَّ جَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْلَمُونَهُ مِنْ أَنَّ " {كُلَّ خَمْرٍ حَرَامٌ} " حَتَّى يُثَبِّتَ تَحْرِيمَ الْمُسْكِرِ فِي قُلُوبِهِمْ كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي قَوْلِهِ: " {كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} " وَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى قَوْلِهِ: " {كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ} " لَتَأَوَّلَهُ مُتَأَوِّلٌ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ الْقَدَحَ الْأَخِيرَ كَمَا تَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ. وَلِهَذَا قَالَ أَحْمَد: قَوْلُهُ " {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ} " أَبْلَغُ. فَإِنَّهُمْ لَا يُسَمُّونَ الْقَدَحَ الْأَخِيرَ خَمْرًا. وَلَوْ قَالَ: " {كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ} " فَقَطْ لَتَأَوَّلَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّهُ يُشْبِهُ الْخَمْرَ فِي التَّحْرِيمِ فَلَمَّا زَادَ " {وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ} " عُلِمَ أَنَّهُ أَرَادَ دُخُولَهُ فِي اسْمِ الْخَمْرِ الَّتِي حَرَّمَهَا اللَّهُ. وَالْغَرَضُ هُنَا: أَنَّ صُورَةَ الْقِيَاسِ الْمَذْكُورَةَ فِطْرِيَّةٌ لَا تَحْتَاجُ إلَى تَعَلُّمٍ. بَلْ هِيَ عِنْدَ النَّاسِ بِمَنْزِلَةِ الْحِسَابِ وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ يُطَوِّلُونَ الْعِبَارَاتِ وَيُغَرِّبُونَهَا"[36].

فكل هذه الطرق المنطقية لا يحتاج اليها المستدل، في نظره لكتاب الله تعالى، سواء في الأمور التصورية، أو التصديقية أو النظرية، حسا وتجربة ..

يتبع إن شاء الله

القسم الثالث

[36] مجموع الفتاوى، ج9 ص 67، 68

الأسس الشرعية في النظر والاستدلال

وهي تُعنى بالبنية العقلية الشرعية والإيمانية، التي تجمع بين القالب الفكري والنفسي معا.

والأسس الشرعية التي توجه الناظر المستدلّ في أحكام الشرع، هي ما يُستخلص من قواعد عامة كلية شرعية، تعود أصولها إلى الكتاب والسنة. وتلك القواعد ترسم منهجاً للفكر، لا يخرج عنه الفقيه السنيّ، بغض النظر عن المذهب الذي يتبناه.

والمقصود من هذا المنهج الشرعيّ، هو توحيد المرجعية الفكرية التي يقوم عليها الاجتهاد. وهي كما ذكرنا في مقدمة البحث، لا تعني قولبة حصرية لفكره، أو إرغامه في اتجاه معين، لكنها تعني خطوطاً تحدّ منهجاً، مبنيّ على فطرة سليمة من الاعوجاج، وعقل يعرف دوره في الاستدلال، وكيفية ومدى استخدامه، ثم ما أضاف إليه الشارع من وسائل تمد العقل بقوالب عامة متفق عليها بين العقلاء من أصحاب الشريعة المنزّلة، كما سنجد أنه متفق في كثير منها مع غير أتباع الشرع من عقلاء بني آدم.

وهذه القواعد المرجعية تنقسم إلى قسمين:

1. مرجعيات تعود إلى ثوابت العقل، التي تنكشف بالنظر في الشرع وأدلته التفصيلية.
2. مرجعيات تعود إلى ما يستنبطه البعض من علم نظريّ، منتشر بجزئياته في أدلة الشرع التفصيلية.

أولا: مرجعيات تعود إلى ثوابت العقل، التي تنكشف بالنظر في الشرع وأدلته التفصيلية:

القلب ومفهوم الهداية:

القلب المتعلق بالإيمان

وتعلق القلب بالإيمان ورسوخ التوحيد فيه هو أول الواجبات الشرعية، في كل وقت ومكان وحال **"وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ "**. فالتوحيد هو قاعدة هذا الدين، والفرائض الخمس هم أعمدته، والأحكام الشرعية بعد ذلك كلها هي حجارة البنيان، تُرصّ فوق قاعدته، وتمسك بها أعمدته. لذلك لا ينهدم البنيان بغياب بعض حجارته، فهي كالمعاصي، لا تهدم التوحيد. فإن انتزعت كل الحجارة، وبقيت الأعمدة والقاعدة، ظل البناء

قائماً، خاويا، لا يصلح لسكنى. فإن انهارت الأعمدة، لم يظل بنياناً، ولا يعلم أحداً إن كانت القواعد قد سلمت أم لم تسلم، فإن تزلزلت القواعد، لم يعد هناك مبنى ولا شبه مبنى!

والتوحيد لا يستقيم في قلب العبد حتى يُنتزع منه الشرك الأكبر كافة، بكل أنواعه، فحين يخلو القلب من الشرك، يحلّ محله التوحيد. فهما لا يجامعان لحظة في قلب العبد. إما شرك وإما توحيد.

والتوحيد هو إخلاص الطاعة لله وحده في كلّ شؤون الحياة، ومجالاتها، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وعسكريا وقانونيا وثقافيا، وكل ما يفرّق جنس الإنسان عن الحيوان. فالحكم في حياة الناس، بكلّ معانيه مصدره كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما اشتّق منهما من أدلة وقواعد.

وقد جعل الله للتوحيد عنوان، يجب أن يطابق ما في القلب من طاعة ومقتضى وتسليم، "لا إله إلا الله". لكن الكلمة وحدها، كما سنبين، لا يكون لها مدلول إلا إن حملت معنى ومبنى، لا حرفا وكلمة. فمن تلفظ بالكلمة وخالف مقتضاها، عالما غير جاهل، مُكلفا عاقلا، فيما هو من قواعد التوحيد، لم تُغنه من الله شيئا.

فالتوحيد هو الطاعة، وهي مقتضى العبادة لله وحده. بالتسليم لأمره والكف عن نهيه. وهذا لا يكون حتى يُبنى التصور الصحيح لصفات الله العُلى وأسمائه الحسنى. ومذهب أهل السنة في ذلك سهل ميسر، إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. فنخن نثبت الصفة كما جاءت، لكن لا نعرف كيفيتها، فنثبت السمع بلا كيف والبصر بلا كيف واليد بلا كيف، وهكذا في كل صفات الله تعالى. ونحن ننزه الله سبحانه عن الخلق وعن كل ما يمكن أن يصدر عن العقل من تصوّر له سبحانه، لكن دون أن نزعم أن هناك صفات أثبتها الله لنفسه في كتابه، ليست بثابتة له، بل إما نأوّلها أو نعطلها! وهذا مخرج البدع والأهواء.

والتوحيد، كما ذكرنا، يستلزم ترك الشرك الأكبر كله. وهذا يعني، حسب النصّ القرآنيّ، الكفر بالطاغوت. والطاغوت هو كلّ ما، أو من للعاقل وغير العاقل، نازع الله في سطوته على الناس وألوهيته فوقهم. فمن أشكال الطاغوت، كل ما اتخذه الناس طاغوتا من شجر أو حجر أو وثنٍ، يقدمون لها القرابين تزلفا، حتى لو كان التزلف مقصودا به الوساطة لله ، قال تعالى حكاية عن الكفار "أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ

زُلْفَىٰ". فلا زلفى إلى الله بشرك. بل بالعمل الصالح، ودعاء الأحياء من الصالحين، أو دعاء الولد لأبويه.

كما أن الطاغوت هو كل من يعطي لنفسه السلطة، أو يخوّله غيره، ليشرّع أحكاماً غير أحكام الله تعالى، التي وردت في كتابه، وثبتت بصحيح حديثه وسنة رسوله ﷺ، وما استُنبط منها بدليل من الأدلة الثابتة المتفق عليها. فهذا التشريع، هو نزع لسلطة الله تعالى، حيث يقول "أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ"، وقال تعالى "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"، وقوله تعالى "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ " فحذر من بعض الإتباع، كما حذر من كلّه، وكثير غير ذلك من الآيات، يجدها القارئ في مظانها، تثبت الحكم لله، وتنزعه عمن وعما عداه.

كذلك فإن التوحيد يلازمه الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والولاء يعني المناصرة

والإسلام والتوحيد، متلازمان، وهما دين الأنبياء جميعا، لا دين لهم غيره، فقد جاء في سورة هود "وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ " وردت بنصّها على لسان كافة الأنبياء عليهم السلام.

كما أنه لا يوجد إسلام بدون إيمان، ولا إيمان بدون إسلام. فكلاهما مكمّل لبعضه البعض. والقاعدة في التفريق بينهما هي أنه إذا ورد النص بالإسلام وحده، فهو عمل الظاهر والقلب، وإن ورد الإيمان وحده، فهو كذلك عمل الظاهر والقلب، فإن اجتمعا في نصٍ، كان الإسلام هو الظاهر، والإيمان هو العمل الباطن في القلب.

العقل ومفهوم المعرفة - تقديم الشرع على العقل بإطلاق:

رأينا فيما سبق، في القسم الثاني من وسائل النظر والاستدلال، أنواع العلوم التي تعرض غلى العقل، لينظر فيها بوسائله وطرقه، محاولا التهدي إلى الحق بمفرده. ورأينا أن غاية ما ةصلوا إليه في سبيل النظر في الدلائل الكونية هو معطيات المنطق بما فيه من مقدمتين ونتيجة، تلزمهم بها المحادة الفارغة واللجاجة الباردة، رغم إنها، كما رأينا، لا داع لها، أساسا، بل العقل قادر على الوصول للنتائج بمقدمة صحيحة واحدة، سواء كانت تصوراً، فيما هو من التصورات، أو تصديقاً فيما ينبني عليه

تصديقات، أو علما نظرياً، يأتي من النظر. بل العقل يجد نفسه عالماً بأمور دون احتياج لأي واسطة، منطقية أو غيرها، مثلما يعرف الجسد أن أكل فشبع أو شرب فارتوى[37].

فهذه المعرفة العقلية يشترك فيها كافة البشر، من حيث خلق الله الناس عليها، مزروعة في عقولهم، لا يعكّر صفوها إلا ما يُعكّر صفو الفطرة، وهو العبث الشيطاني بالأدمغة، وخروج العقل عن حدّه المفروض.

والعقل، أي العقل البشري بعامة، قادرٌ في بعض الأمور، أن يهتدي إلىما يُصلحه ويقيم به عدلاً ما. رأينا ذلك في أمم كثيرة من أمم الكفر، تهدّت إلى صلاح أمرها في بعض شؤون دنياها، سواءً بما عقل عقلاءها، أو هدتهم الفطرة الأصيلة إليه. لطن الأمر أنّ البشرية معقدة في تراكيبها الاجتماعية والنفسية ومن ثم الاقتصادية والسياسية.

فترى توجيه العقل، يزيّن لها صحة أفعال كثيرة، مما قد يكون العقل بها واهما، فيخلط لها اللذة بالصلاح، أو الألم بالفساد، بإطلاق. وفي أحيان يجعل المنفعة هي معيار الصلاح، فيتخطى بذلك رقاب العالمين، ليدرك ما رآه مصلحة له أو لقومه خاصة.

وفي بعض أحيانٍ ترى العقل يستسلم للشهوة ويخضع للرغبة، بعض أحيانٍ ترى العقل يستسلم للشهوة ويخضع للرغبة، ن صارت عامة عارمة، ويسميها "سلطة الشعب". ويحرم الناس جهد السنين وتجربة القرون، التي سبقت، فلا يستدل بها على ما هو فيه من خطل أو تنكبٍ للصراط، الذي يُصلحه كأحسن ما يكون الصلاح.

من هنا، وهنالك، يأتي الدور الحاسم للشرع، وللوحي، الذي وضعه خالق الناس للناس، العالم بما يُصلحهم ويوفق بين حاجاتهم، ويضبط شهواتهم، دون أن يجعلها تتحكم فيهم، فتكون الأنانية والحرب والاستعمار والغصب والتعدي.

فالعقل، وحده، لا يمكنه، مهما كان صاحبه، أن يصل إلى الحقيقة المكلقة، المجردة، النظرية أو العملية، التي تكون سبيلاً لتحقيق العدل في قضاء الحاجات، وصرف المقدّرات، دون أن يحيف القوي على الضعيف، أو الغني عن الفقير.

[37] مجموع الفتاوى ابن تيمية ج 4 ص 41.

واقرأ في القصص القرآنيّ أمثلة لهذا، لا يحتاج المرء، وعقله إن عقل، أي بيان بعدها. ففي مثال حيف الغني على الفقير، اقرأ قول الله تعالى "فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ ۖ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (79) وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ (80) فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ (81) وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَا أَن مَّنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ" القصص 82. فهذه قصة من قصص القرآن يعي حكمتها الععل السليم، دون وسائط من مقدمات وحدود، أن المال، مهما عظُم، فإنه لا يؤدي إلى الهيمنة الكاملة التي هي من شأن الله وحده، وأن اعتقاد غير ذلك مدمّر للمرء وماله، في الدنيا والآخرة.

اقرأ قول الله تعالى "وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا (32) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئًا ۚ وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا (33) وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا (34) وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا (35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا (36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (37) لَّٰكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (38) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا (39) فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (40) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (41) وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (42) . فانظر إلى هذا المثل الذي اشتط فيه عقل صاحب الجنة ومنطقه، حتى أرداه في مهالك أكلت أخضره ويابسه.

أمثلة واضحة جليّة، إعمال النظر فيها لا يحتاج إلا للهداية، التي يمنحها الله سبحانه لمن اختصه بها، فهو يسير على هدى، وبين يديه نورا يسعى به.

مصادر التلقى

: أما عن مصادر التلقي، فهي محصورة في الكتاب والسنة. فلا مصدر للمسلم في حياته وأعماله، وصحواته وغفواته إلا وهي مرتبطة بما في كتاب الله إجمالا أو تفصيلاً، أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بياناً وتفصيلاً.

وهذان المصدران يكملان بعضهما بعضاً، فإن الله قد أنول الكتاب بالحق والمزان، ثم بيّنه وفصّله في سنة رسوله وسيرة حياته صلى الله عليه وسلم، فلم يدع مجالاً لتيه أو ضياع، إلا لمن أعرض عن ذكر الله.

قال تعالى "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا" الكهف 1.

وقال تعالى "هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ" آل عمران 138

وقال تعالى "مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" يوسف 111.

وقال تعالى "وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ" البقرة 231.

وإجماع علماء أهل السنة والجماعة أن "الحكمة" هي السنة التي فصّلها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا لا يدع مجالاً لأي مصدر آخر من مصادر التشريع، يشارك هذين المصدرين، في أي نوع أو لون من ألوان التشريع، لا بزعم التجديد، ولا التطور ولا الحداثة، ولا غير ذلك من الأقوال المتهافتة.

أما ما يستجدّ من حوادث تقع، يحتاج الناس فيها إلى فتوى لم تكن من قبل، فهذا مجاله الاجتهاد، ممن حصل على آلته وحصّل علومه. وباب الاجتهاد لا يُغلق بإذن الله حتى قيام الساعة.

والاجتهاد هو عمل العقل في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية، نعني آيات الله والسنة. ويكون ذلك بالنظر في الأدلة، ثم إسقاط الحكم المناسب على الواقعة المحددة، والذي هو مناط ذلك الحكم في تلك القضية. وهذا اجتهاد لا يتوقف، كما ذكرنا، إلى يوم الدين.

أمّا أن يُستخدم العقل في إنشاء تشريع، أو حكم شرعيّ جديد، مخالف لما أمر به الله سبحانه، أو رسوله صلى الله عليه وسلم، فهذا من الشرك الأكبر المُخرج من الملّة.

اعتبار أحاديث الآحاد الثابتة الصحيحة في النظريات والعمليات

حديث الأحاد هو الحديث الذي رواه واحد، أو اثنين أو ثلاثة، أو جمع لا يصل لحد المشهور أو المتواتر.

وموقف علماء أهل السنة والجماعة من أحاديث الأحاد أنها إن كانت في باب الصحيح من الحديث فإنها تفيد العلم القطعي لا الظني.

يروي الحافظ العراقي في متنه عن ابن الصلاح في تعريف الحديث الصحيح "فهو المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللاً. وفي هذه الأوصاف احتراز عن المرسل والمنقطع والمُعضل والشاذ وما فيه علّة قادحة"[38].

وقد قالت جماعة من الفقهاء، بأن هذا الحديث يفيد الظن لا القطع واليقين، إذ لا يؤمن يقينا أن يكون أحدٌ من العدد القليل ممن نقلوه في سلسة السند، قد وهم أو نسي. وقد تبنى هذا الرأي المعتزلة وبعض المتكلمين من أهل المذاهب[39]، فقالوا إن ظنية الحديث تجعله يدل على العمل، لا على العلم، أي في العقائد. فيجب اتباعه فيما دلّ عليه من عمل، لكن لا كفر منكره إن كان في العقائد.

لكن هذا القول فيه تمييز بلا مميّز يَصِح. فإن السند إن كان صحيحاً، متصلاً، يُعرف رواته بالحفظ والعدالة، دون تجريح، وخال من الشذوذ والعلل، فلا مبرر لتفرقته عن الأحاديث المشهورة أو المتواترة، إلا بناء على الظن، الذي لا يُغني عن الحق شيئاً. فالحق أن قولهم هو المظنون، لا حديث الآحاد.

ومن أشهر أحاديث الآحاد التي أطبقت الأمة على صحته وقبوله، ما رواه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوى". وقد رواه ابن حجر بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه

---

[38] التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ العراقي ص 20، طبعة المكتبة السلفية 1696 بتحقيق عبد الرحمن عثمان

[39] وقد خالف في ذلك عدد من متكلمي المذاهب فقالوا بإفادته للعلم اليقيني مثل الشيرازي وابن خويزمنداد وغيرهما.

وسلم، وهو غريب في هذه الرواية. والغريب هو الحديث الي رواه واحد عن واحد عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تشعب السند بعد ذلك.

وقد أثبت الحافظ العراقي في شرحه على مقدمة ابن الصلاح، نقلا عن ابن منده، رواية هذا الحديث عن خمسة عشر صحابيا غير عمر رضي الله عنهم، لكنه تعقبه في غالبها، بأنها ليست بهذا النص، وعده من الصحيح الغريب[40].

وقد قال العلماء أن في هذا الحديث ثلث الفقه، من حيث إن العمل قول وفعل ونية، فالنية الثلث.

ومن الجدير بالذكر أن اصطلاح "حديث الآحاد" ليس من مصطلحات أهل الفن في علم الحديث، وإنما هو مصطلح في علم الأصول عند المتكلمين منهم. ومن هنا فلا يصح أن يؤخذ به على سبيل الإلزام، لكونه ليس من مصطلحات أهل الصنعة. فأفاد أن الحديث إن صح بهذه الشروط المكورة للصحيح تحقق به العلم والعمل.

فالمدار إذن، في نظر أهل السنة والجماعة، من كافة علماء الحديث وغالب الفقهاء والأصوليين هو إفادة حديث الآحاد للعلم والعمل جميعاً، وتثبت به العقائد كما تثبت به الأعمال، سواء بسواء.

تقديم ما جاء به السلف من أهل القرون الثلاثة الفضلى في الرأي

وهو مقتضي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العرباض بن سارية رضي الله عنه قَالَ: "وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - مَوْعِظَةً وَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، وَذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَأَنَّهَا مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَأَوْصِنَا، قَالَ: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ؛ فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"[41].
ثم ما رواه البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنهما يقول "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال عمران فلا أدري أذكر بعد، قرنه قرنين أو ثلاثا ثم إن بعدكم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون

---

[40] والغريب قد يكون صحيحاً أو غير صحيح، وغير الصحيح يُطلق عليه الغرائب. التقييد والإيضاح هامش ص 270
[41] رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ [رقم:4607]، وَاَلتِّرْمِذِيُّ [رقم: 266] وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

ولا يفون (بالوعد) ويظهر فيهم السمن". والقرن، في أصح الأقوال، هو انقراض جيل من الأجيال، فانقراض جيل الصحابة، ثم جيل التابعين، ثم جيل تابعي التابعين، فهم أهل القرون الثلاثة الفضلى. وقد قدر الإمام الذهبي انقراض عهد تابعي التابعين بسنة مائتين وعشرين هجرية.

ثم يأتي بعد ذلك اتباع الأمثل فالأمثل، أي الأتبع للسنة، في ركب أبو حنيفة ومالك وصاحبيه والشافعي وأحمد والليث بن سعد والأوزاعي والبخاري والطبري والبغوي، وعامة أهل الحديث، مروراً بابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن عبد الهادي، إلى محمد ابن عبد الوهاب والشوكاني، ومن المعاصرين المعلمي والأمين الشنقيطي ومحمد ابن ابراهيم والسعدي ومن في طبقتهما. ولا نتبع في العقيدة إلا هؤلاء الأكابر. أما في الفقه والأصول، فلا نتبعهم في العقيدة والكلام، ولكن نتبع أكثرهم في الفقه والأصول، كالجويني والغزالي وعامة المتكلمين منهم، وأغلبهم من الشافعية ثم المالكية.

اعتبار الكليات مع الجزئيات، والنظر في الجزئيات مع الكليات

المقصود بالقواعد الكلية هي تلك المجموعة من القواعد الشرعية التي تستنبط من مجموع الفرعيات أو الأدلة الجزئية الشرعية (مفردات الأحاديث والآيات) وتكون بمثابة حاكما عليها. والصيغ العامة تستنبط بطريقين:

1. **طريق الصيغ إن وردت**، وذلك كأن ينص الحديث أو الآية على العموم صراحة، مثال قوله تعالى: "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه" وهي عامة في كل إنسان أنه يتحمل مغبة عمله، إن إحسانا فإحسان أو إساءة فإساءة. وذلك لأن الآية جاءت بلفظ "كل" الدال بذاته على العموم. وهناك صيغ عديدة تفيد العموم أحصاها أهل الأصول ، منها على سبيل المثال:

   a. لفظ كل أو جميع

   b. الإسم المعرف ب"ال"، كقول "**الناس**" أو الرجال".

   c. النكرة في سياق الشرط، مثل "**إن جاءكم فاسق** بنبأ فتبينوا" أي كل فاسق.

d. "من" في سياق العموم، كقوله تعالى: **"ومن لم يحكم** بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، أي كل من لم يحكم.

e. الأسماء الموصولة: مثل :**"والذين يتوفون** منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا"

f. النكرة الموصوفة بوصف عام مثل :**"ولعبد مؤمن** خير من مشرك ولو أعجبكم"

وفي هذه الحالة تدل الآية أو الحديث على العموم، وإن كان احتمال وجود التخصيص وارد، بل غالب، بل إن الشافعي قال: ما من عام إلا وخصّص. ولذلك فإن العلماء اختلفوا هل يدل العام بمجرد وجوده على القطع أم لا؟ ويجب البحث عن المخصص. على كل حال، فهذه الصيغ تعتبر أضعف في الدلالة القطعية على العموم مما بعدها، وهي:

2. **طريق الأسـتقراء**، أو تتبع مواقع المعنى في فروع الشريعة حتى يحصل في الذهن منه أمر كليّ عام يجري في الأحكام مجرى العموم المستفاد من الصيغ. وهذا العموم أقوى دلالة مما قبله، إذ به عُرف جود حاتم وشجاعة عليّ بل هو أساس الإجماع إن حققت في الأمر، إذ ما الإجماع إلا إضافة معرفة لمعرفة أو نص جزيئ لنص جزئي آخر حتى يتحقق منه في العقل معنى عام ينتظم كل هذهالجزئيات، ولذلك فإن قاعدة منع الضرر في الشريعة قد ثبت لا بحديث "لا ضرر ولا ضرار" فهو حديث ضعيف السند، بل ثبت باستقراء المواقع التي ثبت فيها رفع الضرر في الشريعة وهي أكثر من أن تحصى، مثال: "لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده"، ثم منع الغرر وحرمة الربا، ومنع تعاطي الخمر، وغير ذلك مما لا يحصى. فهذه الأستقراء أدلّ على القاعدة من الحديث بمرات. ومن هنا ذكر الأصوليون قاعدة: **" أن الأمر إذا تكرر تقرر وإذا انتشر تأكد"**[42].

ومن هنا فقد تقرر لدينا أمر **القواعد الكلية** في الشريعة كقاعدة رفع الضرر وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة الأمور بمقاصدها، وقاعدة العادة محكمة، ومن الأصوليين من يضيف لها أن إعمال الكلام أولى من إهماله. وهذه القواعد

[42] الموافقات ج3 ص306

تسمى **القواعد الكلية الكبرى**، ثم ينبثق منها قواعد عديدة تسمى **القواعد الفقهية** وهي أدنى مرتبة من هذه القواعد الكلية الكبرى، وتقع تحت أيّ من هذه الكليات الخمس (أو الست)، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: إذا ضاق الأمر اتسع، الضرورات تبيح المحظورات، والعبرة للغالب الشائع لا للنادر، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، أو من استعجل ما أخره الشرع يجازى بردّه، وغيرها كثير، يرجع له في كتب الأصول الخاصة مثل كتب الأشباه والنظائر لإبن نجيم أو للسيوطي، ومن أفضلها الفروق للقرافي المالكيّ. والحق أن إدراك هذه القواعد العامة والكلية يظهر للناظر مقاصد الشريعة واضحة جلية ويجعل استنباط الأحكام وفهم مراد الله تعالى أبين وأوضح.

وعلى هذا، فإن طريق المحققين في الشرع هي أن يعتبر المجتهد الفروع الجزئية مع اعتباره للقواعد الكلية، ولا يصح أن يعتبر فرعا يؤدي إلى هدم قاعدة من القواعد، إذ أن القاعدة مؤتلفة من العديد من الفرعيات وهدمها هدم غير مباشر لكل هذه الفرعيات، فالأولى تحقيق النظر في الفرع الخاص قبل أن يعارض بالقاعدة العامة أو الكلية. يقول الشاطبي في بيان هذا الأمر، وكذلك في تحقيق ما ذكرنا في المبحث السابق من وجوب الجمع بين أطراف الأدلة ما نصه:

"وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أيّ دليل كان عفوا وأخذا أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كليّ أو جزئي. فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به."[43] . ويقول الشاطبيّ: "إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة[44] أو آحادها فلابد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكليّ، وذلك الجزئيات."[45]، ثم يؤكد كذلك المحافظة على الكليات بقوله: "لمّا انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضرورات والحاجيات والتحسينات وكانت هذه الوجوه مبثوثة في الشريعة وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر فيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، ..إذ ليس فوق هذه الكليات كليّ تنتهي اليه، بل هي أصول الشريعة"[46]. ثم يقرر الشاطبي تحت عنوان "من الخطأ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها"

---

[43] الإعتصام ج1 ص245

[44] يقصد مقاصد الشريعة في مرتباتها الثلاثة: الضرورة والحاجة والتحسين

[45] الموافقات ج2 ص61

[46] الموافقات ج3 ص7

ما نصه:"وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليّ معرضا عن جزئيه"[47].

الأمور بمقاصدها

ورد عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم يقول: " إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه" رواه البخاري.

وهذا الحديث من جوامع كلم الحبيب المصطفى ﷺ، الذي قامت عليه أسس الفقه الإسلاميّ كلّه، وهو العمدة في باب النية والقصد. فالعمل لا يصحّ إلا بصحة نية التوجه به إلى الله سبحانه، وإلا بطُل وردّعلى صاحبه، ووقع له منه ما نواه، إن شاء الله.

لكن هل تجب النية في كافة الأعمال، أم في بعضها دون البعض؟ في هذا الأمر أقوال عن علماء السلف، منهم من اعتبر النية مكلقة في أعمال العبادات، ولم يعتبرها في المعاملات، ومنهم من أجل بعض المعاملات فيها.

وهذه القاعدة هي القاعدة الكلية الأولى من الخمس القواعد المعتبرة في الشريعة، كأساس للبناء الفقهي. وهي تعني أن الاعتبار بما يقصد المرء لا بما يقول أو يفعل، مما قد لا يقصده. وقد ذكر البعض اختلاف النية عن القصد، وإنما هذا فرق دقيق جداً ليس محل مناقشته هاهنا.

ومثال ذلك حديث الرجل الذي وجد ناقته المفقودة، فأخطأ من شدة فرحه فقال: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك". فهذا قول يكفر به القائل في ظاهره، لكن قصد ذلك الرجل هو أن يقول "اللهم أنت ربي وأنا عبدك" فالاعتبار هنا بقصده.

والنية تدخل في غالب أبواب الفقه، إذ لا تصح صلاة بدون نية، ولا صوماً، وتنازعوا في الطهارة، والأصح أنها لازمة. أما في المعاملات، فهي لازمة في زواج، وبدونها لا يصح، فإن تمّ ظاهراً للتحليل بطُل على قول أصحاب المذاهب إلا الشافعي. كما تجب في الصيام والحج.

---

[47] الموافقات ج3 ص8

وهناك من الأمور ما لا تجب فيه النية مثل أداء الدين، وإتيان الزوجة، وشراء الثياب، لكن هي من المستحبات ليجري فيها الثواب.

وهناك من الأمور ما لا تعتبر فيه النية، بل القول الظاهر، مثل رجلٍ قال لزوجته أنتِ طالق، ثم قال: أنوي أنها طليقة بمعنى الحرية، لم يُقبل منه، مثله في العتاق، إذا قال لعبده: أنت حرٌ، لزمه ذلك، ولو ادعى عدم نيته تحرير العبد.

وقد تحدث الشاطبي عن أمر النية، وربطها بعدد من المسائل الهامة التي توجّه الناظر المستدل في الشريعة، منها

1. تعمد نية المشقة، والخروج عن المقدور العادي: وهنا فإن هذا القصد أو هذه النية لا تصح، من حيث إنها مخالفة لقصد الشارع في التخفيف عن الناس[48]. أما ما ورد عن السلف من أمور التوغل في الغبادة فهو من قبيل الاختصاص وأعمال الآحاد.
2. أن القصد والنية هو مقصود الشارع لإخراج المكلف عن داعية هواه "حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[49].
3. أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق"[50].
4. أنّ إثبات النية والقصد للإمتثال، مؤداه البعد عن حظ النفس في العمل. فإن تمحض النظر إلى حظ النفس خرج العمل عن غرضه الشرعي بالتمام.
5. ثم إن الأعمال على ضربين، منها ما هو ضروري مقصود للمكلف حيث له فيه حاجة شديدة وداع قاهر، كالأكل والشرب والنكاح، فإن هذه الأعمال لا يُطلب فيها النية بالقصد الأصليّ، بل تكون النية فيها من قبيل طلب الثواب.
   ومنها ما فيه ضرورة غير عاجلة، فهذه تأكد فيها طلب النية والقصد من حيث أن ليس لها داع قاهرٍ في النفس لتقوم بها.
6. أن الأعمال لها مقاصد أصلية، وهي في الضرورات، ومقاصد تابعة، فالمرء إن عمل دائما على وفق المقاصد الأصلية التي وضعها الشارع، فإن كل عمله خال من حظ

[48] السابق ج2 ص 128
[49] السابق ج2 ص 168
[50] السابق ج2 ص 173

النفس، إذ هو على وفاق ما قصد الشارع، يقول الشاطبي "البناء على المقاصد الأصلية، أي الضرورات، يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ويترك إذا طلب منه الترك فهو أبدا فى إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب"[51].

7. أن الوسائل تتبع المقاصد صحة وبطلاناً، من حيث أن كليهما مقصود للشارع. فإن صح المقصد وبطلت الوسيلة بطُل العمل، وإن صححت الوسيلة وبطل القصد بطل العمل مطلقا إن كان في العبادات، ومقيداً في بعضها إن كان في المعاملات لتقليل الضرر، من حيث صار نفاقاً أو تحيلاً[52]

ويقول الشاطبي في صدد شرحه لهذا الأمر:

(إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، آخذ في غير مشروع حقيقة، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم لم يأت بذلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقض الشرع في ذلك الأخذ من حيث: صار كالفاعل لغير ما أُمر به والتارك لما أُمر به)[53] ا.هـ.

ويقول ابن القيم في نفس المعنى:

(فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأمثالها..) إلى قوله: (وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات مُعتبرة في التصرفات والعادات, كما هي مُعتبرة في التقربات والعبادات ؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مُستحبة أو مُحرمة أو صحيحة أو فاسدة).

ودلائل هذه القاعدة تفوق الحصر، فمنها قوله تعالى في حق الأزواج إذا طلقوا أزواجهم طلاقًا رجعيًا: {وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحًا} البقرة 228 وقوله: {ولا تمسكوهن

---

[51] السابق ج2 ص 202
[52] السابق ج2 ص 212
[53] الموافقات 332/2.

ضِرارً لتعتدوا} البقرة 231 وذلك نص في أن الرجعة إنما مّلكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون من قصد الضرّار، وقوله في الخُلع: {فإن خِفتم إلا يُقيما حدود الله فلا جُناح عليهما فيما افتدت به} البقرة 229 وقوله: {فإن طلقها فلا جُناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يُقيما حدود الله} البقرة 230، فبين تعالى أن الخُلع المأذون فيه والنكاح المأذون فيه إنما يُباح إذا ظنا أن يُقيما حدود الله. وقال تعالى: {من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مُضار} النساء 12 فإنما قدم الله الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصي الضِرار ؛ فإن قَصَدَه فللورثة إبطالها وعدم تنفيذها..). [54]

ومن أمثلة ذلك نكاح المُحلل، فهو ظاهرًا نكاح مشروع تم بالطريقة المشروعة إلا أن المقصد منه ليس العقد بنية الزواج حقيقة، بل لتحليلها إلى زوجها الأول وهو مُخالف لمقصد الشارع في ذلك، فصار نكاحًا غير مشروع حقيقة. ولُعن فاعله وسُمي المُحلِل "التيس المُستعار" !

وقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يُقاتل شجاعة ويُقاتل حَمية ويُقاتل رياء أي ذلك في سبيل الله فقال: [من قاتل لتكون كلمة الله هي العُليا فهو في سبيل الله] رواه البخارى ومسلم.

فظاهر الجهاد واحد لكنه يتردد بين المصلحة والمفسدة حسب اختلاف قصد المُقاتل ويجري ذلك الأمر في باب الحيل غير المشروعة عمومًا.

وكما أن الأصل هو العمل بالظاهر وترك التأويل ، إلا أن ذلك يجب أن يكون مستصحبا لتدبر المعاني والنظر في مقاصد المكلف واعتبار مآلات الأفعال ، حيث أن الأفعال التي طلبها الشرع لا تخلو عن الحكمة التي تتضح من ظواهر نصوصها ، والتي يجب أن يقصد اليها المكلف وأن تستتبع بعملها ما أراد الشارع أن ينتج عنها (وهو مآلاتها) . فأهل السنة هم وسط بين الظاهرية الذين يتعبدون بالألفاظ دون النظر للمعاني ، ويتعللون بالعمل بالظاهر ، ومثلهم من الخوارج الذين لم يراعوا القصد من النصوص حيث تمسكوا بظاهر قول لله تعالى "إن الحكم إلا لله" ليكفّروا علياً ومعاوية ، ولسنا كمن أهمل النصوص وأعرض عن الواضح البين من ظاهر كلام الله ورسوله وادعى أمن له باطنا ، أو أنه ليس مرادا ويجب تأويله ! ولأهل

[54] أعلام الموقعين 95/1.

السنة يثبتون الظاهر ، مع إعتبار المقصد من النص ، والنظر في مآله ليصلوا إلى مناط تطبيقه في واقعة من الوقائع .

وقد تقدم القول في أهمية إعتبار المقاصد في الأعمال . ويجب هنا إعتبار العمل مع القصد، ويقع في أربعة أقسام ، تتعلق بفعل[55] المكلف و قصده في موافقة الشرع أو مخالفته . وهذا الباب محكوم بحديثين : "إنما الأعمال بالنيات" [56] وحديث "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ "[57]

وكتاب المقاصد، بأنواعها، من كتاب الموافقات، فيه الكثير مما يتوجه به نظر العالم الناظر المستدل، فيما يتعلق بحظ النفس في العمل والنية فيه، فليرُجع إليه، فهو أصل في تفصيل هذا الأمر.

العمل بالظاهر وترك التحرى عن الباطن

الأصل هو العمل بالظاهر

- وهذا المبدأ العظيم هو، كما يسميه الشاطبيّ، عمدة التكاليف وكلية الشريعة، لا تقوم إلا به وعليه. ذلك أن الله سبحانه لم يجعل للناس قدرة على استشفاف ما في باطن الغير[58].
- قال تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ" الحجرات 12. والظن قد يكون إثما أو لا يكون إثماً، ولذلك قال تعالى "بعض". والظنّ الآثم هو الذي لا يقوم عليه دلائل، وهو الأكثر في ظن الناس، لذلك قال تعالى "كثيراً". إنما قد يَصدق الظن إن قامت دلائل وقرائن تدل على صحته، وليس هنا محل بحث هذه النقطة.
- ورد عن أُمِّ سَلَمةَ رضي اللَّه عنها: أَنَّ رَسُول اللَّه ﷺ قَالَ :إِنَّمَا أَنَا بشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ؛ فأَقْضِي لَهُ بِنحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بحَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ "متفق عليه.

---

55 ذكرنا الفعل وقصدنا الفعل أو الترك على مذهب من قال أن ترك الفعل فعل

56 البخارى وأبو داود وبن ماجة

57 رواية البخاري، باب الصلح ومسلم باب الأقضية عن عائشة.

58 الموافقات .... & ج2ص 275

- وعن أُسامةَ بنِ زَيْدٍ رضي الله عنهما قَالَ: بعثَنَا رسولُ الله ﷺ إِلَى الحُرَقَةِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَصَبَّحْنا الْقَوْمَ عَلى مِياهِهِمْ، وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلًا مِنهُمْ، فَلَمَّا غَشيناهُ قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا الله، فَكَفَّ عَنْهُ الأَنْصارِيُّ، وَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِي حَتَّى قَتَلْتُهُ، فَلَمَّا قَدِمْنَا المَدينَةَ بلَغَ ذلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لِي :يَا أُسامةُ! أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهُ؟ !قلتُ: يَا رسولَ الله إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذًا، فَقَالَ :أَقَتَلْتَهُ بَعْدَمَا قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهُ؟!فَما زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذلِكَ الْيَوْمِ" متفق عليه.
- وعن عمر رضي الله عنه ما رواه البخاريّ بسنده "إنما كانوا يؤخذون بالوحي على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم".
- إذن، فالواجب هو العمل بما يظهر لنا من المسلم، أو الكافر. فمن شهد الشهادتين، ولم يأت بما ينقضهما، حكمنا له بالإسلام، ولا نتوقف في حكمنا عليه، رغم أن الشوكاني، قد ذكر ما يوحى بغير ذلك فقال في نيل الأوطار في شرح حديث أسامة، قال "فهل يصبح بهذا مسلماً؟ الراجح لا، حتى يُختبر" أي يختبر إسلامه، وأحسبه يقصد من انتقل من كفر إلى الإسلام، لا من هو على الإسلام أصلاً، ومن هنا اعترض رسول الله ﷺ على أسامه رضي الله عنه، حيث لم يترك من قتله ليعرف هل قالها خوفا من الموت أم لا.
- وقد هلك الكثير من الناس، ممن اختلط عليه أمر هذا الأصل. فمنهم من طردها في كلّ ما يقع ممن نطق بالشهادتين، ثم ظهر منه ما ينقضهما، بينما هو لا يزال مقيما على قولهما، وهم المرجئة، ومنهم طائفة الإخوان في عصرنا. ومنهم من لم يعتبرها ابتداءً، بناءً على ما ظنّ من كفر المجتمعات كافة، نتيجة رضوخها للحكم بخلاف الشرع، وأنزل ذلك على الأفراد بأعينهم، وهم الغلاة والخوارج.
- والأصل هو أن هذه الحالة، حالة الناس، العامة، اليوم، هي ما استقر عليه اليقين بأنهم مسلمون من نسل مسلمين من نسل مسلمين، لم يثبت عليهم، أفراداً، خروج عن الإسلام، أصالة، فيبقوا على حكمهم. فإن ظهر من أحدهم، بعينه، عملٌ مكفّر، فيجب أن يتّبع المسلم خطوات معينة في هذا السبيل:

- إما أن يكون من أصحاب العلم بنفسه، أو لا يكون، فإن لم يكن، فعليه أن يرجع إلى صاحب علم يستفتيه، بأن يشرح له بدقة وصدق، ما قال الرجل وما وقع منه، فيفتيه في حاله.

- وإن كان من أصحاب العلم، أن ينظر في القول، هل هو قولٌ مكفّر بذاته، أم بالتسلسل.
- ثم ينظر، هل هناك تأويل للقول أم لا.
- ثم ينظر، هل هو من الأقوال الظاهرة التي هي من قبيل ما عُلم من الدين بالضرورة، أم هو من المسائل الخفية.
- ثم ينظر هل هي من المسائل التي يكون في حق صاحبها استتابة أم هو الكفر دون استتابة، مثل الاستهزاء بالدين والنبي ﷺ والله سبحانه أو سبّهم.
- ثم إما أن يكون قاضياً، فيملك حق القيام بما ظهر له، أو يكون مفتياً، فليس له حق إقامة حدٍ.

- فأمر التكفير قائم على العمل بالظاهر، لكن الأصل يجب أن يُعتبر، وكما سنرى "ما ثبت بيقين، لا يزول إلا بيقين مثله". فإن ظهر ظاهرُ كفر، اتبع المسلم ما أشرنا اليه من خطوات، فيكون هذا من باب تعارض ظاهرين، ولهذا في الفقه حالات مختلفة يتعامل معها الفقهاء حسب رحجان أي الظاهرين، إلا في باب الردة، فإن الإسلام لا يجتمع مع الكفر بحال.
- وفي مقابل الظاهر، الباطن، وهو لا معول عليه، إلا فيما يتعلق بالأعمال التي تجب فيها النية. وهي غير معلومة إلا لصاحبها. ولا عبرة بما يدّعيه الصوفية من أحوال باطنة تؤدي إلى حالات ظاهرة، كالرقص والتشنج، فما لنا ولهذا. حتى إذا قال الرجل أقوالا مكفرة، مثل "أنا الله"، أو "والله ما في الجبة إلا الله" ومثل هذه الكلمات، فهذا ليس له إلا السيف، يُقتل ردة.
- وإلى جانب العمل بالظاهر، يجب العلم بأن "الظاهر دليل على ما في الباطن" والتفرقة بينهما هي من التلاعب بالدين، مما يُشاهد في عصرنا. فتجد من يفعل المعاصي والكبائر مجاهراً بها، لا يستحي ولا يستخفي، فإن قلت له: اتق الله، قيل لك "قلبه نظيف"! وترى المرأة سافرة متمايلة مبرزة لحمها لكل أفاك عاصٍ، فإن قلت هذا حرام، قالوا "هل تعرف ما في قلبها؟"! وهذه التفرقة باطلة، فإن الله سبحانه قال عمن قعد عن الجهاد مع رسول الله ﷺ وادعى أنه سيجاهد "وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً" فجعل دليل كذبهم هو ظاهر عملهم بعدم إعداد أي عُدَّة. وقال تعالى "يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ" فجعل السيماء، وهي العلامة الظاهرة دالة على حالتهم الباطنة المستخفية.

- فلا يغرّن المسلم النابه، ما يتحايل به هؤلاء الساقطون والساقطات، بل يعرفهم، ويتجنبهم، ويقوم فيهم بما أمر الله من أمرٍ بالمعروف ونهي عن المنكر، حسب القدرة.
- كذلك من هنا تأتي أهمية الهدي الظاهر، مثل اللباس واللحية وحف الشوارب وسائر الأعمال الظاهرة التي تدلّ على الباطن السليم. فإن قيل لك "لكن نرى محجبات وأصحاب لحى يكذبون ويقترفون المعاصي! قل: فما ذنب من هو ملتح أو محجبة، طاعة لأمر الله؟ هل معنى هذا أن الحجاب واللحية هي سبب العصيان؟ وهل نأمر المحجبات الصادقات بنزع الحجاب، أم ننصح المستخفية وراء الحجاب بتقوى الله؟
- ومن هنا جاءت أحكام المنافقين، فهؤلاء يظهرون إسلاماً ويبطنون كفراً، لكن كفرهم لا دليل عليه، فلا نعمله، وليس إلا وحي ليُعرف به المنافق، وهذا انقطع من عهد النبوة. لكن الأمر اليوم أنه لم يعد هناك داعٍ إلى نفاق. فالدول تحمي المرتدين، من الفنانين والإعلاميين و"المفكرين"، الذين يتحدثون بالكفر الصراح، ثم يُقال "هم ينطقون بالشهادتين" فهذا مثال على ما قدّمنا.
- كذلك ينبني على ما فات أمرٌ لابد من ذكره، وهو أنّ من صلُح ظاهره، وتوجهت إرادته للطاعة، فلابد أن يظهر منه عمل صالح يقينا. فقد ذكر ابن تيمية قاعدة عظيمة في هذا الشأن، هي أن "القدرة التامة مع الإرادة الجازمة، لابد أن ينشأ عنها عمل". فمن المستحيل أن يريد إنسانٌ عمل شيء، وهو قادر عليه لا مانع له منه، ثم لا يفعله! هذا مستحيل الوجود. فإما أن إرادته ناقصة، أو قدرته محدودة. فمن رأيته لا يصوم وهو سليم معافى غير مسافر، ثم يدعي أنه يريد الصيام، فاقرأ عليه هذه القاعدة، إذ هو بين أمرين، إما أنّه غير قادرٍ، والظاهر يكذبه، أو أنه غير مريد، فيكون بهذا كاذبا حين ادعى أنه يريد الصوم.

العبرة بالمعاني لا بالمباني

وهذه القاعدة فرع عن القاعدة الأولى، وهي أن العبرة بمعنى الكلام، لا بمركبات الألفاظ. وقد أسهب ابن القيم رحمه الله في شرح هذه القاعدة المتفرعة عن الأولى، فأسهب وبيّن وأجاد، في كتابه "أعلام الموقعين" في معرض حديثه العظيم في شرح كتاب عمر إلى أبو موسي الأشعري رضي الله عنه، في القضاء، والآتي ذكره، حيث ضرب مثالاً بمن قيل له: كلْ،

فقال والله لا آكل، أو نم، فقال والله لا أنام، هذا يفهم العاقل أنه لا يريد الانقطاع عن الأكل أو النوم تأبيداً، مع أن ظاهر اللفظ يحتمله[59]

التمييز بين القواعد الثلاثة السابقة

i. ذكرنا فيما قبل ثلاثة قواعد في الشريعة، كلها أساسية كلية عامة، هي
   1. العمل بالظاهر   كلية الشريعة وعمادها
   2. الأمور بمقاصدها   القاعدة الكلية الأولى
   3. العبرة بالمعنى لا باللفظ   فرع عن القاعدة الأولى

ii. وقد يختلط الأمر على الناظر في التوفيق بين تلك القواعد، إذ قد يظهر فيها تخالفاً وتضاداً، فإن كان العمل بالظهر، فلم يكون القصد أو النية معتبرة؟ أو لماذا يكون المعنى هو المقدم لا اللفظ؟

iii. فنقول وبالله التوفيق: أن هذه الشريعة متكاملة متعاضدة لا يضرب بعضها بعضاً، بل هي جاءت أصلاً لرفع الخلاف بين الناس، لا لإيقاعه. قال تعالى "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"

iv. فالواجب أن يعلم الناظر أن الظاهر من الكلام هو المتقدم في كلّ حالة، والمُفترض أنه مُطابقٌ للنية والمقصد. لكن الكلام عادة، لا يقع في فراغ، بل يأتي في سياق من واقع أو سياق قوليّ محدد، فتحفه قرائن ودلالات وشرائط قولية وعملية، تُنبئ عن نية قائله وقصده إن تعارض مع لفظه. ومن هنا فإن الفقيه وحده هو من يجب أن يتصدى لفتوى، إذ هو من يعلم كيف يُفرّق بين الحالات المختلفة، حين يؤخذ اللفظ على ظاهره، وهو الأصل، وحين لا يكون اللفظ معبراً عن النية والمقصد. فحين يأتي ما يعارض ظاهر النص من دلالة أو قرينة، فيجب أن يأخذها الفقيه بعين الاعتبار. فكما ذكرنا في حالة من قال لزوجته: أنت طالق أو أنت حرة، فلا يمكن أن يقول إن العمل بالنية، وأنا لم أنوي الطلاق، فيقال: لا دليل ولا قرينة على عدم النية هنا. لكن لو كانت زوجته

---

[59] انظر ج1 ص 218 وبعدها.

اسمها حرة، فقال يا حرة، فقالت الزوجة، قد طلقتني، فلا اعتبار بظاهر ما قال، إذ هناك قرينة تعضد ما يدعيه من نية.

٧. وهنا يجب أن ننوه بين الحكم قضاءً، وهو المبنيّ على ما قررنا من قواعد من قبل، وبين الحكم ديانة. فإن القاضي يقضي بما ظهر له، سواء بظاهره، أو بما احتفت به القرينة. لكن، إن قصد الرجل الذي قال لامرأته: أنت حرة، ناويا طلاقها، ثم ادعى أمام القاضي أنه إنما كان يناديها باسمها، فهو لم يطلقها قضاء، لكنه آثم ديانة.

فنخرج هنا بمعنى أن التمسك باللفظ على الدوام، أو التمسك بالقصد على الدوام، كلاهما يوقعا الناظر في أخطاء كثيرة. وقد أسهب ابن القيم في أمثلة على هذا الأمر تحت عنوان "كيف يُعرف مراد المتكلم" و "أخطاء أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني" في ذات الموضع فراجعه.

مقاصد الشريعة العامة ومراتبها

من أهم أسس النظر في الشريعة، بل أهمها على الإطلاق، هو العلم بمقاصد الشارع الحكيم فيما شرع لعباده، لإصلاح شؤون معاشهم ومعادهم.

فالمنهج السني مبني على أن الله سبحانه قد بني الشريعة لمراعاة مصالح العباد، ولتجنيبهم ما يفسدها، خلافاً لأهل البدعة الذين يزعمون أن الشرع إنما جاء تحكماً، دون سبب لله تعالى فيه، يعتقدون أنّ في هذه تنزيه لله عن إرادة السبب.

وسنثبت هنا أهم القواعد التي يجب على الناظر مراعاتها، حين التعرض للاستدلال من الأدلة الشرعية، سواء نصاً أو اجتهاداً. وهي تشمل عدد من قواعد النظر:

الأحكام الشرعية في مقابل الأحكام الوضعية

الفرق بين الأحكام الشرعية والأحكام الوضعية هو الفرق بين الإسلام والكفر. فالأحكام الشرعية هي "خطاب الشارع لمجموع المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع"

والجملة الأخيرة تعني أن الأحكام الشرعية هي ما خاطب به الله سبحانه، سواء من ذكرٍ منزّل أو سنة ثابتة، عباده الذين تتحقق فيهم شروط التكليف، سواء الأحكام التكليفية الخمسة، وهي بالاقتضاء (أي بالأوامر بشقيها الوجوب والندب، والنواهي بشقيها الكراهة والتحريم)،

والتخيير أي الإباحة، والوضع أي الأحكام الوضعية الخمسة (السبب والشرط والمانع والرخصة والعزيمة والصحة والباطل).

والحكم هو أعلى مقام الألوهية من حيث يمثل الطاعة المطلقة لله، والتسليم له **"أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ"**. وهو ذروة سنام التوحيد، فمن شرّع من دون الله، ووضع شرعا موازياً جديداً، فقد كفر بالله سبحانه كفراً أكبر ناقلا عن الملة. هذا في التشريع الذي يُلزم به الناس وتسنّ به القوانين. وهو ما يحدث في كافة رقع البلاد "الإسلامية" التي كانت تُحكم من قبل بشريعة الإسلام.

فحكام تلك البلاد، القائمين على التشريع فيها، وجيوشهم التي تحافظ على تلكم النظم، وتقمع الحركات التي تبغي عودة الإسلام للحكم، وشرطتها وأجهزة أمنها التي تعتقل وتعذّب وتقتل من يجهر بالحق، وأجهزة إعلامها التي تروّج لتلك الأنظمة وتقبل باطلها حقاً، ومشايخها الذين اشتروا الضلالة بالهدى، والعذاب بالمغفرة، وراحوا يصدرون الفتاوى المبيحة للمحرمات، فأحلوا ما حرّم الله وحرموا ما أحل الله، وصدق فيهم قول الله تعالى "أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّه"، ثم من تابعهم ووالاهم وأعان على كفرهم، مع علمه به، فكلّ أولئك هم كفار مشركون، لم يصيبوا من الإسلام حبة خردل.

لذلك، فإن الخروج على هؤلاء الحكام هو فرضٌ واجبٌ إن اكتملت القدرة وتوفرت أدوات الاستطاعة، وإلا فالعلم والتخطيط والترتيب، لعل الله أن يحدث بعد ذلك أمرا.

قواعد المقاصد

القاعدة الأولى: المقاصد العامة

يقول الشاطبي "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، في الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين".

فبان أن الله سبحانه قد وضع الشريعة على ميزان دقيق، يحفظ على الناس حياتهم على ثلاث طبقات متفاوته، كلها تخدم غرضاً محدداً، وهي:

الضرورات: وتعنى ما لا يمكن للحياة أن تستمر إلا بحفظها " فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك".

الحاجيات: وهي ما تستمر معها الحياة بمشقة وجهد، فهي "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا ومركبا وما أشبه ذلك

وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر ومال العبد

وفي الجنايات كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك "

التحسينيات: "فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان.

ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك

وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجاسات والمشارب المستخبثات والإسراف والاقتار في المتناولات

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة وسلب المرأة".

ثم إن الله سبحانه قد شرع من الدين ما يؤمن تلك المراتب للمكلَّف، وشرع ما يمنعها من العدم أو يهدد وجودها. وأجرى تلك الشرائع في العبادات، وفي العادات والمعاملات على السواء.

وتلك المقاصد الثلاثة، التي يراعى الشارع، في تشريعاته، وجودها من جانب، وحفظها من العدم من جانب آخر، تجري في خمسة أوجه من أوجه المعايش، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

يقول الشاطبيّ "والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعتها من جانب الوجود والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم".

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات والجنايات ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.؟

"والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال. فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل وتضمين قيم الأموال للنسل والقطع والتضمين للمال وما أشبه ذلك"[60].

---

[60] الموافقات للشاطبيّ، ج2 ص 8 وبعدها، المسألة الأولى

القاعدة الثانية: المكملات والمتممات للمقاصد

وسنورد هنا ما قال الشاطبيّ إذ أن اخصاره أو تبسيطه مُخلٌ بالغرض منه. يقول الشاطبي " كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

فأما الأولى فنحو التماثل في القصاص فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي وكذلك نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل والمنع من النظر إلى الأجنبية وشرب قليل المسكر ومنع الربا والورع اللاحق في المتشابهات وإظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع إذا قلنا إنه من الضروريات.

وأما الثانية فكاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة ومن ذلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ومندوبات الطهارات وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة والإنفاق من طيبات المكاسب والإختيار في الضحايا والعقيقة والعتق وما أشبه ذلك ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات فإن الضروريات هي أصل المصالح حسبما يأتي تفصيل ذلك بعد هذا إن شاء الله.

كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين أحدهما أن في إبطال الأصل إبطال التكملة لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها وهذا محال لا يتصور وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غيرمزيد.

والثاني أنا لو قدرنا تقديرا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي وحفظ المروءات مستحسن فحرمت النجاسات حفظا للمروءات وإجراء لأهلها على محاسن العادات فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري ومنع الغرر والجهالة مكمل فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات ولما كان ذلك ممكنا في بيع الأعيان من غير عسر منع من بيع المعدوم إلا في السلم وذلك في الإجارات ممتنع فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها والإجارة محتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد ومثله جار في الإطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه قال مالك لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين فالجهاد ضروري والوالي فيه ضروري والعدالة فيه مكملة للضرورة والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة والجماعة من شعائر الدين المطلوبة والعدالة مكملة لذلك المطلوب ولا يبطل الأصل بالتكملة ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلي كالمريض غير القادر سقط المكمل أو كان في اتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة وستر العورة من باب محاسن الصلاة فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساترا إلى أشياء من هذا القبيل في الشريعة تفوق الحصر كلها جار على هذا الأسلوب"[61].

<u>القاعدة الثالثة</u>: المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

[61] يراجع الموافقات السألة الثانية والثالثة بتمامهما، ج2 ص 12 وبعدها

"فلو فرض إختلال الضروري بإطلاق لاختلا باختلاله بإطلاق ولا يلزم من إختلالهما إختلال الضروري بإطلاق نعم قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق إختلال الحاجي بوجه ما وقد يلزم من إختلال الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي
والثاني أن إختلال الضروري يلزم منه إختلال الباقيين بإطلاق
والثالث أنه لا يلزم من إختلال الباقيين إختلال الضروري
والرابع أنه قد يلزم من إختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما
والخامس أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري .

بيان الأول أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف. وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع التدين

ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء

ولو عدم المال لم يبق عيش وأعني بالمال ما يقع عليه الملك واستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من جميع المتمولات فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى إذ هي تتردد على الضروريات تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات وتميل بهم فيها إلى التوسط والإعتدال في الأمور حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعدا أو مضطجعا ويجوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة وسائر ما تقدم في التمثيل وغير ذلك فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذا الحكم في التحسينية لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري**"**[62].

فكل حاجيّ أو تحسينيّ إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته؛ فهو يدور بالخدمة حواليه ـ حسب تعبير الشاطبيّ.

مثال: إن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السور خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه ؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عمّا هو فيه من مُناجاة ربه والوقوف بين يديه... إلخ.

ولو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجًا للمصلى واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضًا لكان خليقًا باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن هنا فإن هذه المُكملات للضروري خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلى عنها لكان خللاً فيه بلا ريب.

وقد ضرب الشاطبيّ الأمثلة على ما تقدّم وبيّن أصولها، فيراجعها من أراد الاستزادة، فهي في غاية الأهمية للناظر في مسائل الشريعة. كذلك، فقد أورد ذلك الإمام الغزاليّ نفس التقاسيم،

---

[62] السابق، المسألة الرابعة، ص 16 وبعدها

وأوضح عليها أمثلة. لكنه ذكرها في معرض الحديث عن دليل المصلحة النرسلة، لا كموضوع قائمٌ بذاته، فليراجع[63].

القاعدة الرابعة: إجراء المصالح التي لا تخالف نصاً

ذلك أنّ العقل قد يستقل برؤية مصلحة في أمر ما، من أمور معاشه، إما متعلقا به أو بغيره، فيجريه على يراه، رغم أن النصّ الصريح قد أتى بخلاف ذلك. وهذا مخالفٌ لقواعد التشريع، إذ إن وجه النصلحة الحقيقية في أمور الناس، معاشها ومعادها، لا يعرفه على وده القطع إلا الله سبحانه، فإن ورد النص بطّل الاجتهاد. ومثال ذلك بطلان حكم من حكم بصوم شهرين متتابعين على الملوك، لمن جامع في نهار رمضان، تقديما لهذه العقوبة على عتق الرقبة، لما فيه من زجر يفوق زجر عتق الرقبة بالنسبة للملك.

يقول الغزاليّ "فإن قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟ قلنا هذا من الأصول الموهومة. إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى"[64].

---

[63] المستصفى للغزاليّ ج1 ص 174

[64] المستصفى ج1 ص 179

القاعدة الخامسة: القطع والظن في اعتبار المصالح

الأصل هو أن تُعتبر المصلحة، التي لا تصادم نصاً، إن كان المصلحة الواقعة فيها، أو النفسدة الحادثة بسببها، قطعية أو شبه قطعية. يقول الغزاليّ "والظن القريب من القطع إذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه".

والعمل بالظن القوي القريب من اليقين، عليه تقوم أحكام التكاليف، فيجرى في اعتبار المصالح التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار وإن بثّ معناها في أحكام الشرع، وهو ما يُعرف بالاستصلاح المرسل.

القاعدة السادسة: ضوابط المصلحة في الشريعة

الضابط الأول: أن تكون مصلحة حقيقية لا توهمًا والمصالح بهذا النظر نوعان:

1. إما ***مصلحة دلّ عليها الشرع واعتبرها*** إما بدليل معين أو نص محدود كمصلحة شرب الخمر في حالة الضرورة لحفظ النفس من الموت، أو من غير دليل معين، ولكن باندراجها تحت جملة مقاصد الشرع التي دلت عليها الأدلة الجزئية لمجموعها كمصلحة جمع المصحف في كتاب واحد من باب حفظ الدين، إذ إنها تتلاءم مع مقاصد الشريعة وتخدمها
2. أو ***مصلحة لم يدل الشرع عليها لا بدليل معين ولا هي ملائمة لتصرفاته***، ومقاصده كما دلت عليها مجموع الأدلة الجزئية فهي المصلحة المُتوهمة التي ألغاها الشرع ولم يعتبرها كالزنا لتحقيق لذة الوطء أو غير ذلك مما يخرج به علينا الليبراليين والعلمانيين "المسلمين!" كمصلحة الترفيه عن النفس بسماع الموسيقي والنظر إلى الرسومات الفنية البديعة، أو كمصلحة الحفاظ على كيان المرأة بمساواتها بالرجل في الخروج والإختلاط وتولى مناصب الإمامة! وكأن الشارع حين حفظ للمرأة حقوقها بحفظه لميراثها وتأكيده على ضرورة الإهتمام بها كزوجة و

الضابط الثاني: عدم معارضة المصلحة للنص من كتاب أو سنة.

فقولنا في التعريف: "دون أن يأتي دليل معين بالإلغاء" يدل على ذلك الضابط. فإن معارضة المصلحة لنص من كتاب أو سنة يعني أن الدليل قد دلّ على إلغاء هذه المصلحة. مثال ما ذكرنا:

في من أفتى الملك الذي وطئ في نهار رمضان بصيام شهرين مُتتابعين حتى يضمن انزجاره، والشرع قد دل بالنص على أنه إما أن يخير بين الكفاءات الثلاث العتق أو الصوم أو الإطعام، أو أن يأتي بما يقدر عليه منها على الترتيب، فالمصلحة المُترتبة على إلزامه الصوم ملغية بنص الشرع.

وكل ما ورد من فتاوى للصحابة أو الأئمة يوهم أنهم أفتوا به بناء على المصلحة في مقابل نص من كتاب أو سنة، فإنما هو اضطراب فهم من ذهب إلى مثل هذا القول.

أمثلة تدل على ذلك:

أولاً: ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إلغائه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ويظهر لأول الأمر تعارض ذلك مع نص الكتاب الذي يُحدد أن المؤلفة قلوبهم أحد أصناف من تجب أن يُضرب له بسهم في الزكاة وهي قوله تعالى: { إنما الصدقات للفقراء...}الآية.

وعند التحقيق نجد أن الأمر عائدًا إلى تحقيق المناط لا إلى اتباع المصلحة في مقابل نص. ذلك أن معنى: {والمؤلفة قلوبهم}[65] الذين تستجلب مودتهم وقلوبهم بالألفة، وهم صنف من الناس يحتاج المسلمون إلى استجلاب قلوبهم في فترات ضعف المسلمين، أو عندما يرى ذلك إمامهم، ويكون ذلك بدفع المال إليهم من

سهم الزكاة، فحكم الله سبحانه أنه إن وجد إمام المسلمين من يحتاج إلى أن يُتألف قلبه لحاجة المسلمين لذلك أمكن صرف سهم من الزكاة إليه وإلا فلا، سواء بعدم وجود مثل هذا الصنف من الناس ابتداءً أو بعدم حاجة المسلمين لتألف قلوب أحد نظرًاً لعزة الإسلام ومنعته، فهو من قِبَلِ الحكم المُعلل بعلة فهو يدور معها وجودًا وعدمًا. وهو ما بين لعمر رضي الله عنه عند النظر الدقيق إلى الأمر وتحقيق مناط الحكم الشرعي الذي هو تأليف قلوب المسلمين الجُدد الوافدين على الإسلام فوجد أن حال الإسلام لم يعد يحتاج معه لذلك

---

65 كذلك يذكر هنا أن علّة إدراج "المؤلفة قوبهم" في باب الصدقات هي مما ذكرنا من العلل المنصوصة في الوصف، فوصف المؤلفة قلوبهم يحمل في طياته أنه علّة الحكم، فإن لم يرى الإمام من يجب تأليف قلبه لم يكن لهذه الطبقة وجود كما لو لم يوجد فقير لم تخرج الصدقة لأحد من هذه الطبقة.

فألغى سهمهم في الزكاة لانتهاء العلة أو المناط وعدم وجوده. وهو ما قاله صاحب مسلم الثبوت في هذا الأمر: "أنه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة".

ثانياً: عدم قطع عمر بن الخطاب ليد السارق عام المجاعة، فقد توهم البعض أن ذلك مُعارض لقوله تعالى: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}, وعند التحقيق في الآية نرى أنها من قبيل العام الذي يدخل عليه التخصيص في عدة أمور مُتعلقة بالسرقة مثل كيفية السرقة ومقدارها، وحرز المسروق وعدم وجود الشُبهة الدارئة للحد إلى غير ذلك مما خَصص هذا النص ولم يتركه على عمومه الدال على قطع أي سارق في أي ظرف أو بأي وضع للسرقة ثم أن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [ادرأوا الحدود بالشبهات] يعم أي شبهة تتعلق بأي حد بحيث أنه إذا اعتبر الناظر في الحكم أن أمرًا ما يُعتبر شبهة قائمة تدرأ الحد عن السارق وجب عليه المصير إلى ذلك وعدم إقامة الحد لهذه الشُبهة؛ وهو عين ما فعله عمر رضي الله عنه في هذا الأمر إذ رأى أن شُبهة الضرورة المُلجئة إلى السرقة في عام المجاعة تدرأ الحد عن السارق لإمكان أن يكون قد سرق لدرء الموت والهلاك عن نفسه.

فظهر أن هذه الفتوى ليست مُراعاة لمصلحة في مقابل نص من السنة، بل هو إعمال للعلة المُستنبطة وإجراء الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل هو أساس الفهم السليم الذي يتطرق إلى معاني النصوص وروحها دون أن يقف عند مدلول ألفاظها وظواهرها.

الضابط الثالث: عدم معارضة المصلحة لمصلحة أهم منها أو جلبها لمفسدة أكبر من مصلحتها: ذلك أن المصالح المقصودة للشارع تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث الأهمية فأعلاها المصالح الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثم المصالح الحاجية التي يحتاج إليها الناس لرفع الحرج ودفع المشقة ثم المصالح التحسينية التي تُكمل مكارم الأخلاق والعادات والآداب.

وكذلك فإن كل رُتبة من تلك الرتب المصلحية تتفاوت داخلها في عموم مصلحتها وشمولها للخلق. ولا شك أن المنفعة العامة مُقدمة على المنفعة الخاصة عند التعارض بينهما في رتبة واحدة من المصالح.

الضابط الرابع: درجة القطعية والظنية: فإن القطع بوقوع مصلحة ما، والظن بوقوع غيرها مما يفيد في بيان تقديم أحدهما على الأخرى. فالقطعية التحصيل مُقدمة على الظنية، أو على الموهوم وقوعها بطريق الأولى. وعلى ذلك يمكن أن ينظر المجتهد في الأمور المذكورة عند ترجيح مصلحة على أخرى.

القاعدة السادسة: المقاصد الشرعية، من ضرورات وحاجيات وتحسينيات لا تنخرم، أي لا يخرج عنها حكم شرعي، بل هي كلية، في كل الأحوال، أبدية في كل زمان ومكلف.

القاعدة السابعة: قصد الشارع في تحقيق هذه المقاصد قطعي يقيني، لا يدخله شك، لا في كليه ولا في جزئيه. يقول الشاطبي "كون الشارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية لا بد عليه من دليل يستند إليه والمستند إليه فى ذلك إما أن يكون دليلا ظنيا أو قطعيا وكونه ظنيا باطل مع أنه أصل من أصول الشريعة بل هو أصل أصولها وأصول الشريعة قطعية حسبما تبين فى موضعه فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلا وفرعا وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد"[66].

ويقرر "وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الإجتهاد من أهل الشرع وأن اعتبارها مقصود للشارع.
ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الإستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع فى هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

[66] الموافقات ج2 ص 49

وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم عل فرض عدالته مفيدا للظن فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن لكن للإجتماع خاصية ليست للإفتراق فخبر واحد مفيد للظن مثلا فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض فكذلك هذا إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار
فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها والمتأملين لمعانيها سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في إثبات هذه القواعد الثلاث"[67].

وهذا الذي قرره الشاطبي هنا، من أهم ما يجب أن يراعيه الناظر المستدلّ في أدلة الشريعة الجزئية، واستخراج أحكامها، هو ما أسماه "التواتر المعنوي"، أي أن معناه قد تواتر في أدلة الشرع الجزئية من آيات وأحاديث، حتى ثبت في الذهن، بحيث أصبح كلية عامة، أرفع في القطع من أي جزئية من جزئياتها.

القاعدة الثامنة: "الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات".

ومعني هذه الجملة أنه إن تخلف، أو خالف، بعض الجزئيات القاعدة الإستقرائية التي ذكرنا، والتي ثبتت بالتواتر المعنوي، فلا يكون ذلك قادحاً في صحة الكلية. ومثال ذلك أن العقوبات قد وُضعت للإزدجار، لكننا نرى أن البعض يُعاقب فلا يزدجر. فذا لا يقدح في أصل كلي هو أصل الزجر بالعقوبة. وقد يكون سبب تخلف جزئية ما لسبب خارج عن أصل معناها الظاهر، أو أن لا تكون داخلة تحت الكلية التي وضعها المجتهد تحتها في الاستقراء، أو تكون من قضايا الأعيان أو حكايات الأحوال، التي هي في حكم الاستثناءات من الأصل.

ويجب أن نذكر هنا أن هناك عِلمان يتعلقان بما نحن بصدده في هذه القاعدة، وهما فقه النوازل وفقه عموم البلوى. وهذان العلمان بينهما خصوص وعموم. فإن النازلة قد تكون عامة للأمة كلها، أو غالبها، كاستحداث الصور اللازمة للوثائق، فهذه نازلة، تعرِض على أصل تحريم التصوير، وهي من عموم البلوى في الأشخاص لا الأحوال. كذلك قد يقع عموم البلوى في حالة فرد معين، طيلة حياته كمن به مرض لا يشفى منه، فهذه نازلة خاصة في الأحوال، وقد

[67] السابق ج2 ص 52

يتعرض عدد محدود من العمال في موقع إنشائي لسنوات طويلة، فيصيبهم وسخ على وجه الدوام، فهذا من عموم البلوى في المكلّف على وجه الخصوص فيما يعرض من أحوال، وهكذا.

وقد تنازع العلماء في موضوع ما يكون من عموم البلوى بالنسبة للأشخاص أو الأحوال، وبالنسبة لعموم المكلفين أو المكلف الفرد، وليس هنا موضع التوسع في ذلك، لكننا نوجه المُعلّم إلى أن يقوم بتوجيه طلبة العلم في هذا الأمر لأهميته، وعلاقته المباشرة بموضوع قاعدة المشقة تجلب التيسير، الآنفة الذكر.

كذلك فإنه يجب ملاحظة أنه يجب أن يكون الفقيه أو المفتي محيطاً بما ذكرنا، خاصة إن تعرض لفقه النوازل وعموم البلوى، من أبواب الفقه.

القاعدة التاسعة: لابد من المحافظة على الجزئيات لحفظ الكليات، فإن الكلية لا وجود لها في الأعيان، بل في المعنويات، إنما الوجود الخارجيّ للجزئيات. كذلك يجب اعتبار الكليات حين النظر في الكليّات حتى لا يشذ الناظر بقول تناهضه كثرة الجزئيات التي تدخل تحت كليته العامة.

القاعدة العاشرة: المصلحة المعتبرة هي ما توافق الشرع، لا ما أفرز العقل وحده

وهذه الجملة مبنية على دليل شرعيّ هو "المصلحة المرسلة" أو الاستدلال المرسل.

ذلك أن الله سبحانه قد شرع الشرائع وأقام التكاليف لجلب المصالح للعباد، ودرأ المفاسد والمضار عنهم.

فالعمل المشروع هو في حدّ ذاته مصلحة للمُكلّف، والنهي هو في حدّ ذاته مفسدة للمكلّف. ومن ثم، فلا يجب أن يبحث المكلّف عما وراء النص الشرعي الثابت في كتابٍ أو سنة من قول أو عمل أو تقرير، حسب ترتيب ذلك.

لكن هناك من الأمور مستجدات لم ترد في أعيانها نصوصاً. فماذا يفعل المفتي في هذه الحال؟

رأينا كيف أن هناك قواعد كلية عامة وقواعد فقهية وقواعد أصولية، وبيّنا الفرق بينها. لكنها كلها تجتمع على أمر جامع وهو طريقة استنباطها، وهي "الاستقراء".

والاستقراء يعني تتبع معنى معين في عدد كبير من النصوص الجزئية (آية أو حديث) حتى يتكون لدى الفقيه أو الأصولي الناظر من وجود ذلك المعنى في جزئيات كثيرة جدا، أصلٌ عام يمكن الركون اليه والوثوق بقصد الشارع له، كما لو كان ورد ذلك المعنى في نصٍ محدد.

ومثال ذلك أصل "لا ضرر ولا ضرار" أو "الضرر مرفوع"، فإن هذه القاعدة الجليلة لم تثبت بنص، إذ الحديث الوارد فيها ضعيف السند، لكن معناها مبثوث في الشريعة وأحكامها بما لا يدع مجالا للشك في أنها مقصودة للشارع، أن الأصل هو رفع الضرر عن المُكلّف.

فقد قال تعالى **"لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ "، وحديث البخاري حيث أمر رسول الله** ﷺ الزبير بأن يسقي أولا ثم يسرح الماء لجاره، ومنع الرجل من حفر البئر في طريق المارة ولو كانت الأرض مملوكة له، وأحكام الدية لرفع الضرر عن ولي الدم أو الحق، ووصاية الأباء على البنات في الزواج، وآلاف من الأحكام تجدها في كل محل بالشريعة. فهذا يجعل قاعدة رفع الضرر ثابتة مستقرة بالاستقراء التام، أي بعد مراجعة كافة أحكام الشريعة، وليس فيها استثناء.

فتلك الأمور التي تثبت بالاستقراء، ليس فيها نصّ مُحكم، ولكنها وردت باستدلال مرسلٍ معتبر في الشريعة، وهو مرسل لأن ليس له أصل من نص واحد يعينه، ومعتبر لأنه، كما رأينا تعتبره الشريعة أصلاً.

ومن مثال ذلك فرض عمر للدواوين، رغم عدم وجود نصٍ في ذلك، لكنه حكمٌ يقع تحت دائرة الاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة، التي دلت عليها أدلة جزئية لا تكاد تُحصر من ضرورة الحفاظ على الحقوق، لرعاية مصالحهم من الضياع.

وقد توسع المحدثون، من أتباع المنهج الاعتزالي العقلاني (كما يحسبون)، أنه طالما أن المصلحة هي المراعاة، وهي مقصد الشارع الأول، فإنه إن رأينا مصلحة أخذنا بها، ولا علينا إن عارضت نصاً! فإن كانت المصلحة واضحة، فكيف نتركها لنص؟

وهؤلاء لا شرعا فهموا ولا مصلحة جلبوا! بل هم شؤم على قومهم، لا يأتونهم إلا بالباطل والضرر.

فمن شروط اعتبار المصلحة، ألا تصادم نصاً شرعياً ثابتاً، وأن تكون حقيقية لا متوهمة، وأن تكون قطعية لا ظنية، وأن تكون غير مُعارِضة لمصلحة أنفع منها.

وأود هنا أن أثبت مقطعا دونته قديما عن المصلحة والعقل، يفيد المتعلم في فهم المسألة، ورفع شبهات المخالفين

" وتعريف "المصلحة" الأصولي أنها "الحكم الذي لم يأت بالشرع ما يدل على اعتباره أو إلغائه، وإن شهدت له أدلة الشرع الكلية العامة". فالمصلحة التي تترتب على حكم ما، يجب أن تكون مرتبطة بشرع الله، تفصيلاً أو إجمالاً.

والفرق بين النظرين واسع عريض، يقع بين الإيمان والكفر أو السنة والبدعة حسب الحال.

ومعلوم أنّ الوقائع البشرية التي تحدث على مر قرون متطاولة، في حياة البلايين المتشابكة، لا يمكن أن يغطيها أيّ عدد من النصوص التفصيلية المباشرة في الكتاب أو السنة.

ومن هنا نشأ النظر في كيفية دلالة النصوص على معانيها في مصادرها. فوجد العلماء أن النصوص تستخدم "القياس" الجامع بعلة، فاستخدموه، ودققوا في النظر بطرق الكتاب والسنة في استنباط تلك العلل الصالحة المؤثرة، ليبنوا عليها، كما بني الكتاب والسنة. كذلك استقصوا دليل الاستصحاب، ومنه أن الأمر يبقى على ما هو عليه لحين وجود ما يدل شرعا على تغييره. وسد الذرائع، التي رأوها منتشرة في النصوص والأحكام الثابتة، والتي، هي من معناها، ربع الشريعة، إذ هي تحريم ما يؤدي لفعل المحرم. وهكذا أثبتوا الأدلة الشرعية الاجتهادية، والتي يعنون بها اجتهاد من داخل النصوص لا من خارجها.

ومعلوم أنّ التنزيل لم يقتصر على نصوص تفصيلية في كتاب أو سنة، بل يشمل ما ينشأ عنها من قواعد كلية تثبت باجتماع بعضها تحت معنى واحد، عام أو كليّ، وتكون تلك النصوص التفصيلية هي كلها جزئيات من ذلك العام القطعي الدلالة، بل والأقوى في دلالته من كلّ نصّ تفصيلي منفرد.

وفي كلّ هذا الجهد المضنيّ الذي لا يعرفه ويقدّره إلا من درسه وعاناه، استخدموا "العقل" الذي له مرجعية ثابتة موحدة عند كلّ ناظر، وهي نصوص الشرع وقواعده الكلية، وإلا فبأي أداة أجروا الاستقراء والاستنباط والاستدلال؟ بأي أداة استخرجوا العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، وهي من أدق العمليات العقلية؟ بأي أداة عدلوا في بعض الأحكام عن قياس إلى غيره لمناسبة الحكم لقاعدة كلية مختلفة، وهو ما يُعرف بالاستحسان؟ كم من جهد "عقلي" احتاج العلماء لبذله كيّ ينقحوا السنة المطهرة من شوائب الوضّاعين والكذابين

والمبتدعين، ويجردوا صحيحها صافياً، كما لم يحدث في تاريخ أمة أن فعلت لتأمين سلامة وصحة أحاديث نبيها؟

استخدم العلماء العقل، لكنه العقل المؤمن، لا العقل الشارد الضال في متاهات فكرية تتعدد بعدد عقول الناظرين.

فإن مصطلح "العقل" عند العلمانيين والمعتزلة "العقلانيين" والليبراليين وأمثالهم، غامض لا حدّ له ولا محدود. فأي عقل يجعلونه حاكما على الفكرة ومؤديا اليها تأدية صحيحة؟ أي مرتكزات تجمع تلك "العقول" التي تُعد بالآلاف، لتقرر ما هو صحيح وما هو سقيم... سؤال لم يجب عنه أحد من الفلاسفة ليومنا هذا.

قد يقول البعض، هو المنطق الذي يمكن أن يكون مرتكزاً لهؤلاء، يتحاكمون اليه. فإن عنوا المنطق الأرسطيّ فإنهم قصروا الدليل على ثلاثة أشكال: القياس والتمثيل والاستدلال[68]. وقد بيّن ابن تيمية معنى تلك وبيّن خطأ الحصر فيها. كما تعرض بتوسع موسوعيّ لمن استلّ علم الكلام من المنطق، وحاجّ كلّ من له فيه حجة في كتابه العظيم "درء تعارض العقل والنقل"، وليس هنا محل نقل استدلالات وردود في هذا الأمر، لكن مما أعجبني جدا وصفه لحال أهل الكلام، في التطويل الزائد بلا غرض ولا مناسبة قوله "مثل من يريد الحج من الشام فيتوجه إلى الهند فينقطع عليه الطريق فلم يصل إلى مكة!"[69]

والقصد هنا أنّ استقلال العقل، سواء بطريق المناطقة أو بطريق أهل الكلام، ليس مكتملاً ولا جامعاً مانعاً، لما نرى في خلطهم في أوليات النظر من الحدّ والمحدود[70]، فكيف يُحكم به على ما ثبت يقينا أنه وحي من عند الله سبحانه؟

والمصلحة المجردة عن الشرع، في هذا السياق، هي تركيبة عقلية، تنشأ في عقل الناظر، تأخذ ببعض معطيات النظر البديهيّ[71]، مخلوطا ببعض النظريّ[72]، فتنشأ بهذا النظر، الذي اختص بعض البديهيات والنظريات دون بعض، نتائج تراها أصلح له مما يُتوصل به عن

---

[68] "الرد على المنطقيين" ابن تيمية 205.
[69] درء تعارض العقل والنقل" ابن تيمية ج 3 ص 192
[70] راجع درء التعارض ج1 ص 74
[71] البديهيّ أو الضروري هو ما يمكن تصوره دون واسطة بل يكفي فيه طرفان لتصوره.
[72] النظريّ هو ما يحتاج إلى نظر وتركيب لتصوره

طريق الأدلة القرآنية التي استخدمها القرآن لتوجيه العقل إلى صحة الاستدلال، مثال اعتماده قياس الأولى على القياس البرهاني المنطقيّ.

ومن أفضل ما يمكن قوله في شأن اختلاف النظر عند الناظرين من أصحاب الكلام والمنطقيين، ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية[73] رحمه الله:

ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قُوَى الأذهانِ أعظمَ من تفاوتهم في قوى الأبدان، ويتفاوتون في حسن التصور وتمامه وفي سوء التصور ونقصه. فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجَودته في غايةٍ يباين بها غيرَه مباينة كبيرة. وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تاماً بحيث تتبين بذلك التصورِ التامّ «اللوازمُ» التي لا تتبيّن لغيره الذي لم يتصور الطرفين التصوُّرَ التامَّ.

وهذا الكلام الثمين هو ما عنيناه أولا في تساؤلنا عن أي العقول تعنون، تلك التي نأخذ بقولها وتصورها؟

فأصحاب القول بالمصلحة لا يدركون حقيقة ما يقولون، ولا مرجعية ما يستندون اليه، إلا تشدقا بلفظ "العقل" و "العقلانيون"!

والمصلحة الشرعية متحققة تمام التحقق، سواء فيما ثبت بالنص، أو ما اسُتنبط بأدوات عقلية مرتكزة على النص كما بيّنا.

والفرق الحقيقي بيننا وبين من يدّعون المصلحة "بعقلهم" أنهم إما جهلة بالشرع تمام الجهل، أو لا يؤمنون بالوحيّ أساساً، وكلاهما واجب المخالفة. ولهذا وجب أن تظهر كلمة الشرع، على لسان أصحاب العلم، لتكون هي العليا وتكون كلمة أولئك هي السفلى.

[73] الرد على المنطقيين ص 130

الضرورات تبيح المحظورات ومعناها

وهذه القاعدة متفرعة من إحدى القواعد الخمس الكلية الكبرى وهي "إذا ضاق الأمر اتسع"، وتسمى كذلك "المشقة تجلب التيسير". وهي الدالة بذاتها على يسر هذا الدين، ورحمة رب العالمين، وأن مقصود الشريعة هو مصالح العباد دون إثقال عليهم ولا تحميلهم ما لا يطيقون. قال تعالى "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"، وقال تعالى "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"، وقال تعالى "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا "، وما أجملها من آية عظيمة محببة للنفس، مطمئنة للروح، ولولا أن هذا المقام ليس بمقام تفسير لتحدثنا في تفسير بقيتها حديثا ذي شجون. وجاء في حديث رسول الله ﷺ من رواية أبي أمامة "إني إنما بُعثت بالحنيفية السمحة".

وقاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع" تشمل كلّ ما جاء في الشريعة من رخص، وما ورد فيها من ديات وكفارات. إذ كلها تَرِدُ حين يحتاج المُكلف إلى أن يُخَفَف عنه التكليف، فلا يُضطر إلى معصية، وكذلك حتى تكون تلك الأحكام كفارات للذنوب، ترتفع بها سيئات العبد. وهذا من معاني اتساع الأمر.

ورفع المشقات له حدود تُعرف به نوع المشقة، حيث إنها لا تترك لكل فرد يحدد ما يراه مشقة، فإن ذلك قد يهدم الدين كله.

وطبيعة "التكليف" من الكُلفة أي المشقة، والالتزام بأوامر ونواهي تحمل شرعيا ولُغويا معنى المشقة، لكن المشقات تختلف باختلاف الظروف والحالات.

وقد تحدث العلماء عن أنواع المشقات، وممن كتب في ذلك الإمام العز ابن عبد السلام[74]، وكذلك الشاطبيّ في الجزء الثاني من الموافقات، تحت عنوان مقاصد وضع الشريعة للتكليف، وغير ذلك من كتب.

والحاصل أن أنواع المشقات ثلاثة:

- المشقة المعتبرة، وهي الخارجة عن العادة، أو عما يحتمله المرء عادة، فهذه غير مُكَلف بها، طالما وُجد سبب المشقة، بل تجد الشارع قد شرع فيها الترخص، مثل الاغتسال في شدة البرد لوجود مظنة المرض، أما إن لم توجد مظنة المرض، فشدة

[74] "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام" العز بن عبد السلام ج2 ص 13 وبعدها

البرد ليست مانعا من الاغتسال. فالمشقة فد قيدت بعلة ظاهرة وهي المرض. كما جعل الله السفر دليل المشقة من حيث أن المرء في حياته الطبيعية، لا يلاقي ما يلاقيه وهو على سفر. ويمكن التوسع في هذا بمطالعة أبواب العلل في الأصول.

- المشقة غير المعتبرة، وهي المشقة التي تأتي مع التكليف بالأمر والنهي، فالحج فيه مشقة، والقيام للوضوء والصلاة والجهاد كلها تحمل مشقة، لكنها غير معتبرة عند الشارع، لأنها لا تنفك عن العمل ذاته، فإن أسقطناها أسقطنا العمل، فلا حج ولا صلاة ولا صيام، وهذا ليس بدين.
- المشقة المترددة بين الطرفين، فينظر الفقيه إلى أي الطرفين هي أميل. فإن كانت المشقة أميل للخروج عن العادة، مُنعت برخصة، وإن كانت أميل لما هو مُعتاد من مشقات الحياة، فلا تُعتبر.

هذا الذي ذكرنا هو قطرة من بحر هذه القاعدة، التي قد يعرف عنها البعض بأنها تبيح أكل الخنزير أو شرب الخمر في وسط صحراء جرداء، بلا أمل في حضور أحد. لكن الأمر، كما رأينا، يتعلق بأكثر أبواب الفقه، تجري فيه هذه القاعدة، إذ لا يخلو تكليف من أن يقع تحت شكل من أشكال المشقة التي ذكرنا.

ومن حكمة الله سبحانه أنه لم يدع أمر التخفيف حتى تصل المشقة إلى حالة الضرورة الشرعية، أي بحدّها في الشريعة، لا كما يعتبرها الناس في عرف الكلام، حيث يشيرون إلى كلّ أمر يجدون فيه مشقة ما "بالضروري"، وهو في الحقيقة ليس ضروري بالمصطلح الشرعي بالمرة!

ويُعتبر الترخص في الضرورة من حيث إنها عادة ما تكون في حفظ المقاصد ذاتها. أما الحاجة، فيكون الترخص فيها مما حرُم كوسيلة لا مقصد، كما ذكرنا في حالة المرأة المريضة، فقد ترخص الشارع في كشف عورتها لغير محرم من حيث أن تغطية المرأة عورتها ليست مقصداً في حد ذاته، إذ مهما نظر رجل إلى امرأة، فلن تحمل منه، فتخرق مقصد حفظ النسب، فكان تحريم كشف العورة لأنها وسيلة إلى خرق المقصد، فما حرُم لأنه وسيلة، فإنه يُرخص فيه للحاجة. أما ما حرُم لأنه مقصد من المقاصد، فلا يحل إلا للضرورة. وأهل الأصول يصيغون هذه الجملة بقولهم "ما حرُم مقصداً، حلّ للضرورة، وما حرُم وسيلة حلّ للحاجة".

النظر في علاقة النية والفعل واللفظ:

القسم الأول : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف موافقة للشرع :

وهذا كما في غالب أعمال الناس من الصلاة والزكاة وغيرها، وهذا صحيح بإطلاق .

القسم الثاني : أن يكون شكل الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

وهذا كما يقع في شرب الخمر ولعب الميسر عن قصد وتعمد، وحكمه الإثم بإطلاق .

القسم الثالث : أن يكون شكل الفعل موافق للشرع وقصد المكلف مخالفة الشرع :

أولا : أن لا يعلم بأن الفعل موافق : مثال من شرب عصيرا وهو يظن أنه خمرا أو من وطئ امرأته وهو يظنها أجنبية ، فالفعل هنا وقع موافقا للشرع دون علم المكلف بذلك ولكن المكلف قصد المخالفة . وفي هذه الحالة يقال أن المفسدة لم تقع فلا عقاب ولكن يقال كذلك أنه فعل أمرا غير مأذون فيه فوجب الجزاء ، والحق أنه يأثم دينا ولكن لا حدّ عليه في الدنيا .

ثانيا : أن يعلم أن الفعل موافق ، ولكنه يقصد المخالفة : فهذا هو **النفاق** ، كمن يصلي صلاة صحيحة أمام الناس ويعلم أنها صلاة مكتوبة عليه ولكنه يقصد بها الرياء والسمعة أو الجاه والمال ، فهذا كذلك لا حدّ عليه في الدنيا ولكنه يأثم دينا . وكذلك الحيل غير المشروعة والتي حرمها الله سبحانه كما في المحلل وغيره ، والذي أرادوا تصحيحه على أساس أن الشرط المتقدم لا يؤثر في صحة العقد، وعجبا لهذا ، فالمخالف يعلم أنه مخالف وقصده المخالفة وإنما يوقع العمل على شكل الموافقة ليحتال على الله[75] . والشرط مؤثر متقدما ومقارنا على الصحيح من مذاهب الفقهاء والأصوليون[76] .

[75] راجع أعلام الموقعين ج3 ص159-403 وج4 ص1-117 فقد استوفى الغاية في الرد على الحيل، والموافقات ج2 ص385 وبعدها

[76] راجع في ذلك باب الشرط في كتب الأصول من باب الأحكام الوضعية

القسم الرابع : أن يكون الفعل مخالفا للشرع وقصد المكلف موافقة الشرع :

أولا: أن يكون عالما بالمخالفة ، ولكنه يقصد الموافقة ، وهذا هو **الإبتداع** .

ثانيا : أن يكون جاهلا بالمخالفة ، وهو يقصد الموافقة ، فينظر فيه من وجهين :

1. أن العمل وقع حقيقة مخالفا للشرع ، فيجب أن لا يعتبر .
2. أن القصد كان الموافقة وأن المخالفة إنما للجهل لا لغيره ، فهو لم يقصد المعاندة ، بل العكس قصد الموافقة ، فيجب أن يعتبر .

وهذا معترك تتناطح فيه الأنظار . فمن الفقهاء من صحح العمل حسب القصد بإطلاق ، ومنهم من لم يصححه بإطلاق من حيث مخالفته في ذاته للشرع ، ومنهم من توسط، فصحح ما يمكن تصحيحه من المعاملات ولم يصحح العبادات ، وقد كان من دعاء الإمام أحمد رحمه الله في سجوده (اللهم من كان من هذه الأمة على غير الحق ويظن أنه على الحق**!** فرده إلى الحق ليكون من أهل الحق)[77].

تمييز الضرورات عن الحاجيات، وترتيب الأولويات:

a. وهذا الأمر يتعلق بتربية العقل على التفرقة بين مراتب الأفعال، ومن ثم تقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يمكن تأخيره.
b. والأوليات في حياة المسلم بعامة، مرتبطة بمقاصد الشرع في حياة الناس. فأولوية المسلم حفظ دينه بأداء ما عليه وترك ما يبعده عنه، ثم حفظ نفسه بالسعي للرزق والمطالب الأساسية للحياة، وترك ما يؤذي النفس في أي شكل من الأشكال، ثم حفظ العقل بمعرفة خالقه وبتنمية قدراته والانتهاء عمّا يُذهبه من خمور أو غيرها، ثم حفظ النسل والعرض (وهناك من فرّق بينهما)، وذلك بالزواج وحفظ البيضة والانتهاء عما يعارضهما للزوال كارتكاب الزنا وترك الزواج للقادر وإهمال العيال، ثم حفظ المال، وذلك بالعمل وتنمية الثروة بالحق والانتهاء عن الإسراف بلا تقتير.

---

[77] البداية والنهاية ابن كثير ج10 ص343

c. من هذا نرى أن الشرع قد رتّب أولويات الحياة لتجلب للمسلم أعلى المصالح وتدفع عنه أسوأ المفاسد. ومن غير الخالق يعلم أفضل مما يعلم "ألا يعلم من خلق".
d. وهذه الأولويات تأتي على درجات متفاوتة، فمثلاً توفير الغذاء اللازم للحياة، مقدمٌ على توفير الحلوى والمشهيات، فالأخيرة من باب التحسينات. والجهاد في سبيل حفظ الدين مقدمٌ على جلسات العلم والذكر، في وقت الحرب، وهلم جرا. لذلك جاءت تلك المراتب الخمس مقسمة إلى ما ضروري، أي لا تقوم الحياة إلا به، وحاجي، أي تقوم بغيره الحياة بمشقة زائدة، وتحسيني وهو ما يُعتبر من الترفيهات التي لا تمس أصل الحياة ومشقتها. ثم جاءت الأحكام الشرعية في كلّ من تلك المراتب الثلاث بالأحكام التكليفية الخمسة، فمنها واجب، ومندوب ومباح ومكروه وحرام.
e. فمثلا معلوم أن الحجاب أو النقاب من حاجيات حفظ العرض، لكن لو تعرضت المرأة لمرض يشق عليها مع عدم توفر الطبيبة الأنثى، رُخص في أن يراها طبيب ذكرٌ في حضور مَحْرَمِها، لأن ذلك من باب حاجة حفظ النفس، وهي أعلى من حفظ العرض.
f. كذلك يجب أن يكون معلوماً أن هناك أمور قد حرمها الشارع من حيث أنها وسيلة إلى المحرم بالضرورة، ففي المثال السابق مثلا، قد فرض الله الحجاب أو النقاب كوسيلة لمنع الزنا، وهو أعلى درجة في حفظ العرض، لأن المرأة لو خرجت سافرة، لن تموت! لذلك تجد هذا التحريم يرتفع مؤقتاً للحاجة، مثل تعرضها لمشقة كبيرة في المرض. والقاعدة هنا "ما حُرِّم وسيلة حَلّ للحاجة" وبالطبع، يعود إلى التحريم بعد زوال الحاجة.
g. ويقول قائل: قد ثبت في الحديث أن من مات دون ماله فهو شهيد، ومن مات دون عرضه فهو شهيد، أفيعني هذا أن حفظ المال والعرض مقدّم على حفظ النفس؟ قلنا: لا، لأن القتل هنا ليس مقصوداً، بل جاء عَرَضاً في إقامة حفظ العرض والمال، فكانت له منزلة خاصة ارتفعت بصاحبها إلى درجة الشهادة.
h. هذه هي منظومة الشريعة بوجه عام. من استوعبها عرف جلال هذه الشريعة، ودقتها وعظمة واضعها، إذ ترى فيها ما تراه في الكون المشهود من تناسق وتناغم يبهر العقول ويحيي القلوب.

الجمع بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات

خطاب عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء:

وهو من أهم الوثائق الأصولية في تاريخ التشريع الإسلامي إذ استقى منه العلماء العديد من الأدلة والقواعد الأصولية وإليك نصّه:

"أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم فيما أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم حق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيْفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، والبينة على المدعي، واليمين على من أنكر، والصلح جائز على المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرّم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فأضرب له أمدا ينتهي اليه، فإن بيّنه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، ولا يمنعنّك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيئ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجربا عليه شهادة زور، أو مجلودا في حدّ، أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والإيْمان، **ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك**، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق مما يوجب الله به الأجر، وإياك والغضب والضجر، والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، - شك أبو عبيدة – فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر، ويحسّن به الذكر، فمن خاصت نيته في الحق كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله، فإن الله لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصاً، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله"

نادرة فريدة من نوادر النصح والفقه لا تخرج إلا من مشكاة أوقد نورها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرافقته والتمرس بعلمه وسنته.

وفي هذه الوثيقة أظهر عمر رضي الله عنه ضرورة معرفة الأمثال واتباع ما تدل عليه، وهو أن نجمع بين المتشابهين وأن نفرق بين المختلفين[78]، وهي قاعدة مضطردة في القرآن الكريم.

قال تعالى: "أفنجعل المسلمين كالمجرمين" القلم 35

[78] أعلام الموقعين، بن القيم ج1 ص195 للتوسع في هذه النقطة

وقال تعالى: "مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" هود 24.

فبيّن تعالى أن إلحاق الشئ بمثيله، وتفرقة الشئ عمّا يضاده هو الحق فيه الذي لا معدى عنه.

تحقيق الأدلة وم صادرها

أولا: الجمع بين أطراف الأدلة وتحرّي مواضعها:

من طرق الزائغين التي ذكرها الشاطبيّ رحمه الله هو أن أهل الأهواء والبدع يتخيرون لآرائهم، فيأخذون بحجيث ويتركون ما يتمّ المعني ويبينه في حديث آخر، أو رواية أخرى للحديث، يجتمع بهما معنى الحديث متكاملاً بيناً.

ومن هذا الباب:

1. أن يبحث الناظر عن مخصصات العام، ومقيدات المطلق، ومبينات المجمل، فيكون نظره شاملا لكل الأدلة فلا يغفل بعضها لحساب بعض.
2. كما أنه ينبغي على الناظر في الشريعة أن يعرف منزلة السنة من القرآن كمبينة له وشارحة ومفصلة لمجمله ومقيدة لمطلقه ومخصصة لعامه، وكذلك منزلة القرآن من السنة كمهيمنا عليها. ثم يبني النظر على هذا الأساس، فلا يقدم إلا ما قدم الله ورسوله ولا يؤخر إلا ما أخّر الله ورسوله.
3. أن ينظر إلى الشريعة كالجسد المتكامل لا إلى جزئياتها كأعضاء الإنسان التي لا تكون إنسانا متكاملا إلا إن استوت عي ساق وتراصت معاً
4. أن يتحرى معاني الكلمات في العربية فيضعها في مواضعها ليفهم الدليل على ما أراده الشارع لا على ما تهواه نفسه، فإن فهم الدليل يتوقف على فهم لغته.

ثانياً: النظر في مجموع الروايات :

ومن هذا الباب أيضا، وكتطبيق له، أن نتتبع روايات الأحاديث المختلفة فنجمعها سوياً، ليكون الفهم متكاملاً. مثال ذلك إذا نظرنا في الأحاديث التي رتب فيها الشارع دخول الجنة أو التحريم

على النار على قول لا إله إلا الله ، وجدنا أنه قد رتب ذلك على النطق بالشهادتين تارة ، وعلى التوحيد تارة ، وعلى انتفاء الشرك تارة، وعلى عبادة الله وحده تارة في روايات الحديث المختلفة . ومثال ذلك :

1 - حديث بُني الإسلام على خمس: قد ورد بأربع روايات:

الرواية الأولى : حدثنا عبيد الله بن معاذ ثنا أبي ثنا عاصم وهو ابن محمد ابن زيد بن عبدالله بن عمرو عن أبيه قال: قال عبدالله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان رواه مسلم.

الرواية الثانية : عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بُني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت" رواه مسلم.

الرواية الثالثة : حدثنا سهل بن عثمان العسكري ثنا يحيى بن زكريا ثنا سعد بن طارق قال حدثني سعد بن عبيدة السُّلمى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بني الإسلام على خمس: أن يعبد الله ويكفر بما دونه وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان"[79] رواه مسلم.

الرواية الرابعة : حدثنا محمد بن عبدالله بن محمدالهمداني ثنا أبو خالد يعني سليمان بن حبان الأحمر عن أبى مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "بنى الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج ، قال رجل: الحج وصيام رمضان. قال : لا صيام رمضان والحج ، هكذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم" رواه مسلم.

كما جاء في معناها غير ذلك من الأحاديث ما يفيد أن الشهادتين تعنى ترك الشرك وعبادة الله وحده ، وإنما التلفظ عنوان ذلك ودليله ، منها: "ما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة أن أعرابياً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله دلني على عمل إذا عملته

([79]) (1 ، 2 ، 3 ، 4) رواها مسلم ، راجع شرح النووي جـ 1 ص 176 ، ص 177 باب أركان الإسلام ودعائمه .

دخلت الجنة. قال: "تعبد الله لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان ، قال: والذي نفسي بيده لا أزيد على هذا ولا أنقص منه ، فلما ولى قال النبي صلى الله عليه وسلم: من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا".

2- حديث جبريل وله ثلاث روايات :

الرواية الأولى : ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوماً بارزاً للناس إذ أتاه رجل يمشي فقال: يا رسول الله ، ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته ورسله ولقائه وتؤمن بالبعث الآخر. قال: يا رسول الله ، ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان . قال: يا رسول الله ، ما الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك .. إلى أن قال: هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم" .

الرواية الثانية: ما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سلوني فهابوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه فقال: يا رسول الله ، ما الإسلام؟ قال: لا تشرك بالله شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان. قال: صدقت. قال: يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله. قال : صدقت ، قال: يا رسول الله ، ما الإحسان ؟ قال أن تخشى الله كأنك تراه فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك ، قال: صدقت ، قال: يا رسول الله ، متى تقوم الساعة؟ قال ما المسئول عنها بأعلممن السائل ، وسأحدثك عن أشراطها .. إلى أن قال: هذا جبريل أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا".

الرواية الثالثة : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عمر قال حدثني أبي عمر ابن الخطاب قال: "بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ، قال: يا محمد ، أخبرني عن الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. إلى أن قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم".

3- حديث وفد بني عبدالقيس : وقد ورد بروايتين عند مسلم:

الرواية الأولى : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس قال: إن وفد عبدالقيس أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: "ممن القوم؟ فقالوا من ربيعة. فقال مرحباً بالوفد غير خزايا ولا ندامى ، فقالوا: يا رسول الله إن بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر ، وإنا لا نصل إليك إلا في شهر حرام ، فمرنا بأمر فصل ، نأخذ به ونأمر به من ورائنا وندخل به الجنة. فقال: آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: آمركم بالإيمان بالله وحده ، أتدرون ما الإيمان بالله وحده ، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تعطوا الخمس من المغنم ، وأنهاكم عن أربع: عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت ، فاحفظوهن وادعوا إليهن من وراءكم" .

الرواية الثانية : ما رواه مسلم بسنده عن قتادة قال: حدثنا من لقى الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من عبد القيس قال سعيد، وذكر قتادة أبا نفرة عن أبي سعيد الخدري في حديثه هذا أن ناساً من عبدالقيس قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا نبي الله إنا حي من ربيعة وبيننا وبينك كفار مضر ، ولا نقدر عليك إلا في أشهر الحرم ، فمرنا بأمر نأمر به من وراءنا وندخل به الجنة إذا نحن أخذنا به. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان وأعطوا الخمس من المغنم وأنهاكم عن أربع : عن الدباء والحنتم والمزفت والنقير[80] ..".

4 - حديث مبعث معاذ إلى اليمن : وورد بروايتين:

الرواية الأولى : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس أن معاذاً قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:"إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا ، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة .. الحديث"[81].

(80) رواه مسلم راجع شرح النووي جـ1 ص 188 وبعدها والأربع المذكورة في الحديث هي أنواع من الأوعية التي ينتبذ فيها للاسكار.

(81،3) راجع شرح النووي على مسلم جـ1 ص 196 ، ص 198.

الرواية الثانية : ما رواه مسلم بسنده عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم .. الحديث"[82].

5 - حديث أبي ذر الغفاري : وله ثلاث روايات :

الرواية الأولى : روى الإمام أحمد بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة . قلت: وإن زنى وإن سرق ، قال وإن زنى وإن سرق . قلت: وإن زنى وإن سرق ، ثلاثاً ، ثم قال في الرابعة : رغم أنف أبي ذر".

الرواية الثانية: ما رواه الإمام أحمد بسنده عن أبي ذر قال: كنت أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حرة المدينة عشاء ونحن ننظر إلى أُحد فقال يا أبا ذر ، قلت: لبيك يا رسول الله . قال : ما أحب أن أُحداً ذاك عندي ذهباً أمسى ثالثة وعندي منه دينار إلا ديناراً لرصده - يعني لدين - إلا أن أقول في عباد الله هكذا وهكذا .. إلى أن قال: ذاك جبريل أتاني فقال: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة".

الرواية الثالثة: ما رواه البخاري ومسلم بسندهما عن أبي ذر قال: "خرجت ليلة من الليالي فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي وحده ليس معه إنسان ، قال: فظننت أنه يكره أن يمشي معه أحد. قال: فجعلت أمشي في ظل الفجر فالتفت فرآني ، فقال: من هذا؟ ، فقلت: أبا ذر جعلني الله فداك. قال: يا أبا ذر تعال .. إلى أن قال: ذاك جبريل عرض لي من جانب الحرة ، فقال: بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة .

6- أحاديث الشفاعة :

ما رواه مسلم : "من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله" .

وما رواه مسلم: "من وحد الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله تعالى".

وما رواه بسنده عن ابن نمير : "من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار" .

وما رواه أحمد بسنده عن أبي ذر حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله يقول: يا عبدي ما عبدتني ورجوتني فإني غافر لك ما كان منك ، يا عبدي إنك إن لقيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لقيتك بقرابها مغفرة" .

وما رواه مسلم بسنده عن جابر بن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من نفس تموت لا تشرك بالله شيئاً إلا حلت لها المغفرة إن شاء الله عذبها وإن شاء غفر لها".

وما رواه أبو يعلي بسنده عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تزال المغفرة على العبد ما لم يقع الحجاب ، قيل: يا نبي الله وما الحجاب؟ قال: الإشراك بالله".

ومن هنا يتضح أن المعاني الشائعة التي يروجها المرجئة عن ترتيب دخول الجنة على مجرد التلفظ لا تقوم بها حجة إن اتبعنا منهج أهل السنة في النظر إلى مجموع الروايات وعدم اختيار الأدلة بالتشهي.

اعتبار حقائق اللفظ المفرد وأولوياتها، وتراكيب الجمل ومقصودها

تتسم اللغة العربية بسعتها المحيطة باللسان، وبتنوع مفرداتها بشكل لا يوجد في لغة أخرى. ومن ثم نزل القرأن بها من حيث إنها أتم اللغات بياناً وأكثرها استيعابا للمعاني وظلالها.

يقول الشاطبي "إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية وهذا وإن كان مبينا في أصول الفقه وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب وجاء القرآن على وفق ذلك فوقع فيه المُعرَّب الذي ليس من أصل كلامها فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا"[83].

فالنظر والاستدلال في هذه الشريعة يتبع فهم أمرين:

[83] السابق ج2 ص 64

أولهما: لسان العرب من حيث مفردات اللغة وألفاظها، وهو ما يترتب عليه الفصاحة في الكلام.

ثانيهما: تراكيب الجمل في لسان العرب حسب ما كانوا عليه وقت البعثة، لا في أي وقت آخر. وهو ما يترتب عليه البلاغة في المعاني[84].

وهذان الشطر، أي فهم اللغة، لفظا وتركيباً، هو الشطر الأول في صحة الاجتهاد، حيث أن الشطر الثاني هو فهم مقاصد الشريعة.

الأول: لسان العرب من حيث مفردات اللغة وألفاظها.

يحمل اللفظ المفرد، في العربية، معان تتعدد في ذاته، وفي استعماله. وللفظ المفرد والمركب معانٍ عند المناطقة، وعند النحاة. لكن هذه التعريفات لا تخدم الغرض الموضوع له هذا المبحث.

فاللفظ الواحد تجده قد يُقصد به عدة معان، كذلك تجد المعنى الواحد يمكن أن يُعّبر عنه بعدة ألفاظ. فاللفظ يحتمل الاشتراك والمجاز والإضمار والكناية والمجاز، كذلك الألفاظ المتباينة التي يدل كلّ منها على معنى مُختلف، كالانسان والشجر والدواب. والمتواطئة مثل قولك رجل، فقد يعني زيدا أو عمرا أو محمدا، والمترادفة مثل أسد وليث وغضنفر، والمشتركة مثل العين، فتدل على العين المُبصرة وعلى عين الماء وعلى الجاسوس[85]. وغير ذلك مما يُذكر في كتب اللغة. فمن فضل القول أن يعرف الناظر في أدلة الشرع، أصل الوضع اللغوي للفظ الموضوع في دليله، ليأتي على وجهه الصحيح.

ثم اشتقاق الألفاظ المفردة، وهو بحرً واسع مداه، غائر قاعه، فإن اللفظ الواحد يتغير معناه بتقليب حروفه الأقلية الثلاثة ، الفاء والعين واللام. وإن تعجب فلما تراه مثلا في لفظيّ "قَوَلَ"

84 انظر "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" ص 17 وبعدها، الطبعة المصورة لمطبعة المقتطف بمصر 1323 هـ، يحي بن حمزة العلوي، وهو زيدي من علماء اللغة في القرن الثامن الهجري

85 السابق ص 24

و "كَلَمَ"[86]. فالأول " قَوَلَ" تتبدل حروفه إلى ستة أوضاع كلها تدل على الخفة والحركة. والثاني "كَلَم" تتبدل إلى خمسة كلها تدل على القوة والشدّةَ.

وللألفاظ المفردة ثلاثة دلالات، يجب على الناظر في علوم الشرع وأدلته أن يميّزها من بعضها تمييزا دقيقاَ. وهذا الأوضاع اللغوية للألفاظ تُتعتبر حسب ترتيب معني.

فالاستعمال الأول هو الشرعي للفظ، ويني هل له في الشرع معنى مخصوص، مثل الصلاة.

والاستعمال الثاني، هو الوضع اللغوي، وهو ما وضع له في أصل اللسان، ولن يحوله الاستعمال الشرعي لمعنى آخر، وهو غالب قاموس المفردات[87].

ثم الاستعمال الثالث وهو الاستعمال العرفيّ، فإن بعض الألفاظ ترتبط بمعنى محدد في عرف معين، مثل الدينار، فإن له قيمة مختلفة حسب موضع استعماله. وهو آخر ما يلجأ إليه الفقيه في تعيين معنى اللفظ.

الثاني: تراكيب الجمل في لسان العرب حسب ما كانوا عليه وقت البعثة

وللعرب في تراكيب الجمل، طرق توصل إلى معان تختلف باختلاف التركيب، فإن الجمل في تراكيبها تؤدي معاني الأمر والنهي والطلب والزجر والاستفهام والتوكيد، دون أن تختص بالألفاظ المفردة الدالة على ذلك، كقوله تعالى "ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ" ، وهي دالة على التحقير والزجر في صورة تكريم.

وقد ذكر ذلك الأمر، وهو اعتناء العرب بالمعاني في كلامهم، وأن اهتمامهم باللفظ وتأنقهم فيه وتنوعه في استعماله لديهم، إنما مقصوده إيصال المعنى بأدق طريق وأصوب وسيلة. قال "ومنها أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود ولا أيضا

[86] "قَوَلَ": تأتي على قول، قلو،وقل،ولق،لوق،لقو، وكلها تدل على الخفة والحركة. و"كَلَمَ" اشتقاقاتها خمس هي: كلم، لكم، كمل، مكل، لمك، وكلها فيها الشدة والقوة. راجع تصاريفها في الخصائص لابن جني، ج1 ص 5-16، طبعة المكتبة العلمية بتحقيق محمد على النجار.

[87] وهو ما ترجم له ابن جني في الخصائص تحت عنوان "باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأول، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول" الخصاشص ج2 ص 458 وبعدها

كل المعانى فإن المعنى الإفرادي قد لايعبأ به إذا كان المعنى التركيبى مفهوما دونه كما لم يعبأ ذو الرمة ببائس ولا يابس اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم"[88].

وهذا الذي ذكره الشاطبيّ هو ما ذكره عثمان بن جني في الخصاص، في حديثه عن عناية العرب بالألفاظ لاعتنائهم بالمعاني، خلاف ما رموا به من بعض جهلة الشعوبيين، يقول "وذلك أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتهذّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلّف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرمُ عليها، وأفحمُ قدراً في نفوسها"[89].

الضرورة تقدّر بقدرها

وهذه القاعدة تظهر حاجتها بجلاء فيما ذكرنا من أن المشقة غير المعتادة الواقعة على المُكلف تأتي بالترخص فيها، لكن هذا الترخص له حدود، فمثلاً من كان بالصحراء، فوجد خمرا وليس له طريق إلى ماء، شرب منه ما تقوم به الحياة، لا أكثر، وكل قطرة أكثر من ذلك فحكمها حكم شارب الخمر. كذلك في مثال المرأة تكشف عورتها، في حضور محرمها لحاجة، فإن الرخصة هنا في إظهار موضع المرض لا أكثر، وإلا كان سفوراً.

وهذه تؤدي إلى قاعدة "ما جاز بعذر بطُل بزواله" كما شرحها الشيخ أحمد مصطفى الزرقا[90] وعكسها "إذا زال المانع عاد الممنوع".

الحاجة التي تعمّ تنزّل منزلة الضرورة

وهذه القاعدة نابعة من يسر هذا الدين، فقد علم الله سبحانه أنالمكلفين تمر بهم ظروف شاقة، وإن لم تصل إلى حد الضرورة إلا أنها تقرب منها، فتكون حاجة الناس اليها شديدة. وهذا يدخل في الباب الذي ذكرنا مسبقا من عموم البلوى. والضرورة كما عرفناها، هي حاجة ملجئة، أي تلجئ المُكلّف إلى فعل ما لا يجوز فعله في غير حالتها، وهي الضرورة. والحاجة المعتادة أقل من ذلك إلحاحاً. ومثال ذلك حلّ الإجارة، فإنها في الأصل ممنوعة لأنها عقد على

---

88 الموافقات ج2 ص 87
89 الخصائص، ابن جني ج 1 ص 215
90 "شرح القواعد الفقهية ص 189-191

معدوم، وهو حصول المنفعة، لكن رخّص فيها من حيث الاحتياج الشديد اليها. لكنّ هذا لا يكون إلا حين لا يوجد نص في المسألة أو علة ظاهرة معتبرة، لكن المعنى معتبر بشكل عام في الشريعة، وهو منع الضرر، ومنع الإجارة بلوى عامة تخص كافة المكلفين في كافة الأحوال، فحلّت لذلك.

اتباع المُحكم وردّ المتشابه – قاعدة التأويل

يقول سبحانه في محكم آيانه "هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ" آل عمران : 7.

والمحكم هو اللفظ الواضح الذي لا يحتاج الى غيره لتفسيره، فهو مفهوم بمجرده.

قال تعالى " الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" هود 1 أي وضعت بنسقٍ مُحكم متين.

والمتشابه هو ما يحتاج إلى غيره لتوضيح معناه، وأصله في العربية ما أشبه بعضه بعضا، وهو ما يوجب الإضطراب، ولذلك سميّ متشابهاً.

كذلك يأتي المتشابه بمعني المنسوخ، ويكون المُحكم هو الناسخ[91]، قال تعالى "فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ" الحج 52. وقد صح في مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سماهم الله، فاحذروهم".

وقد جرى أهل السنة على قاعدة الرجوع إلى المُحكم من الآيات، وهي غالب آيات الكتاب، وإلى طرح النظر فيما استغلق على الفهم، ولم يفسره رسول الله ﷺ، وهو ثابت عن الصحابة رضي الله عنهم.

---

91 راجع "الإكليل في التشابه والتأويل"، ابن تيمية ص9، طبعة مصورة مطبعة دار الإيمان. والموافقات ج 3 ص 108 في تفصيل هذا المعنى

والتشابه يقع على معنيين:

أولهما ما يمكن فهمه وتأويله، ومثال ذلك في تأويل الحروف في أوائل السور، فإن أحداً لم يجزم فيها برأي إلا تأويلات محتملة لا ترقى ليقين في المراد منها.

وقد ورد عن عمر رضي الله عنه

وثانيهما ما يقع في قول الإصوليين، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإجمال وبيان، والمُجمل والمفسر ومثل ذلك. فالعام متشابه قبل تخصيصه، والمطلق متشابه قبل تقييده، والمجمل متشابه قبل بيانه، وعلى هذا المنوال نسج الأصوليون.

مثال قول الله تعالى "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ" البقرة 228. ثم خصص سبحانه أولا الحمل في قوله تعالى " وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" الطلاق 4

وهذا النوع من التشابه لا حرج في تناوله، بل الإصل هو البحث عمّا يُحكمه من آيات وأحاديث ليفهم منها مقصود الشارع، ويُعرف حكمه، وهو أساس الفقه كلّه.

كذلك يأتي في القرآن بمعناه اللغوي، قال تعالى "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّه" الزمر 23. والتشابه هنا معناه التماثل والتآلف فلا يضرب بعضه بعضا.

التأويل:

يُحمل التأويل على ثلاثة معانٍ،

أولها: التفسير، فتأويل الآية القرآنية هو تفسيرها كما يجرى التفسير في كتبه. وهو ما استعمله الطبري في تفسيره كله، فيقول "تأول آية كذا وكذا".

الثاني: هو وقوع الأمر على حقيقته لبيان ما قد أشير إليه من قبل. قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام "وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا" يوسف 100، أي وقعت بالفعل بعد أن رآها في منامه. وقال تعالى "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ

نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ" الأعراف 53، أي يوم تقوم القيامة التي هي تأويل ما في القرآن من وعيد للكافرين.

وثالثهما، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لقرينة صارفة. وهذا معنى أحدثه الناس، بعد القرون الثلاثة الفضلى، بعد أن خاض أهل الأهواء والبدع في الحديث عن صفات الله سبحانه، وأولوها، بقرينة ظاهرها يستلزم التشبيه بزعمهم، وكذبوا، بل نجاسة التشبيه قد قامت في عقولهم قبل النظر في آيات الصفات، فاضطروا إلى هذا المسلك. وهذا ما عليه عامة المتكلمين والمناطقة.

وقد بيّن شيخ الإسلام أن لفظ التأويل لم يأتِ في القرآن، ولا عفته العرب في لغتها إلا بالمعنيين الأوليين. أما المعنى الثالث فمحدث، ثم حُمل عليه آيات القرآن فوقعت البدعة، خاصة في الصفات.

وقد اشترط العلماء شروطاً فيما يصلح حمل اللفظ عليه، وما لا يصلح. فلابد في اللفظ المحمول عليه الظاهر، المصروف عن ظاهره، قبول اللفظ واحتمال المعنى[92]. ومن ثم زيّفوا تأويلات المبتدعين من الرافضة والمشبهة والمعطّلة، كما هو مشروح بالتفصيل في باب الأسماء والصفات في كتب عقيدة السلف.

ومن القواعد التي تقع في باب النظر في الإحكام والتشابه:

<u>القاعدة الأولى</u>: "أن التشابه لا يقع في القواعد الكليّة، وإنما يقع في الفروع الجزيئة"

وشرح هذه الجملة كما أوضح الشاطبيّ "والدليل على ذلك من وجهين

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذلك.

والثانى أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل.

وبيان ذلك أن الفرع مبنى على أصله يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه وبالجملة فكل وصف فى الأصل مثبت فى الفرع إذ كل فرع فيه ما في الأصل وذلك

92 الموافقات للشاطبي ج3 ص 99

يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة ومعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه لزم سريانه في جميعها فلا يكون المحكم أم الكتاب لكنه كذلك فدل على أن المتشابه لا يكون في شئ من أمهات الكتاب"[93].

القاعدة الثانية: التشابه قد يقع في مناط المسألة، لا دليلها، وعلى ذلك أمثلة كثيرة، منها أن حكم الزنا معلوم الحرمة، وأن حكم وطئ الزوجة معلوم الحل، بقي ما يشتبه فيه من صحة العقد بفقد شرط من شروطه، أو ركن من أركانه، وفي هذا يجرى اجتهاد المجتهدين[94].

مستقرات العادة

والعادات هنا هي الأعراف. ولا شك أن الأعراف تتغيرُ بتغير المكان والزمان والأقوام. فما كان عرفاً مستقراً في بلدٍ ما، في زمن ما، لا يلزم أن يكون عرفا في بلد آخر بنفس الزمن، ولا أن يظل عرفاً في نفس البلد، في زمن آخر. ونحن هنا نقصد إلى ما استقر من عادات لا يأتي عليها التحول أو التغير.

فمن الأعراف المستقرة في بني آدم إكرام الضيف، على تنوع شكل الإكرام أو كمّه، أو كيفه، إنما أصله ثابت.

كذلك، عدم الخلطة بين الرجل والمرأة قبل الزواج. ولقائل أن يقول: لكنّا نشهد اليوم في حضارة الغرب أنّ الرجل والنرأة يتعاشران قبل الزواج، سواء تمّ الزواج أم لم يتمّ؟ قلنا: إننا نتحدث عن أصل العادة، لا على ما طرأ عليها من تبديل، كما طرأ على الفطر من تبديل. فإنك تجد إلى يومنا هذا، بقايا من ذلك العرف لدي كافة أهل الغرب النصارى واليهود، أنهم يتطيّرون برؤية العريس لعروسه وهي في تياب زفافها، إلا بهد أن يصطحبها وكيلها بذراعه إلى الكاهن ليتم مراسم الزواج. وهذا دليل على أن العرف ثابتٌ وإن تلطخ وتغيرت تفاصيله.

تقديم الرجل على المرأة في كافة الأعمال البدنية والذهنية. وهذا عرف مستقر لم يتبدّل. ومرة أخرى، لا يُستدل بما يجرى اليوم في بلاد الغرب، ومن تشبه بهم من قرود الشرق، إذ إن القاعدة مطردة يُستدل عليها بعدم تساوى راتبي الرجل مع راتب الأنثى في نفس الوظيفة،

---

[93] السابق ج 3 ص 96، وص 117

[94] السابق ج 3 ص 93

والقوانين التي تصدر لحمل الناس على هذا التساوى المُفتعل، هي في حدّ ذاتها دليل على معاندتها لمستقر العادة، إذ لو وافق الأمر مستقر العادة، لما احتيج إلى قوانين مفروضة.

والعوائد نوعان، الشرعية وهي ما ثبتت بالدليل الشرعي، كإزالة النجاسة والتطهر للصلاو ومثل ذلك، وهذه ثابتة مستقرة لا يمكن تغيير حكمها.

والعادات التي تجري بين الناس حسب بيئاتهم مما لم يثبت فيها دليل شرعي، لا بنفي ولا بإثبات. وهذه منها ما هو ثابت كعادات الأكل والمشي، ومنها ما يتبدل حسب اللسان في التعبير بعبارات معينة أو إشارات محددة، أو ما يتعلق بها أحكام تجري على وفقها، فما هو من دلائل المروءة في المشرق قد لا يدل عليها في المغرب.

الكلام يُحمل على نية القائل، إلا في الحلف أمام القاضي

وترد هذه القاعدة بعنوان "مقاصد اللفظ على نية اللافظ إلا في موضع واحد، وهو اليمين عند القاضي" الأشباه والنظائر للسيوطي ص44

وهي قاعدة في غاية الأهمية، تتفرع من قاعدة "الأمور بمقاصدها". إذ إنه في كثير من حالات البيوع والعقود والنكاح وغيرها، ما يختلف الطرفان، في قصد أحدها بكلامه. فنقول في هذا ما سبق أن قررناه في موضع آخر وهو ما يلي:

فيقال، صحيح، لكن لأن كلام المتكلم، هو من الظاهر، والله يتولى السرائر، فيجب حمل كلامه على محمل ما يَظهر منه بإعتبار الكلمات المفردة، وسياق الحديث، ثم عادة العرب في تركيب الجمل، ثم الواقع والقرائن المحيطة بالقول. فالأمر إذا ليس مطلقا، كما يحب الآخذ بهذا القول أن يصوّره، حتى يرفع صورة التناقض عن أقواله، أو أقوال غيره.

أما عن الكلمات المفردة، فلعل فيها اشتراك، أو تواطؤ أو ترادف أو تباين، كما قسمها الغزالي. وكل منها له أقسام، لا نبغي التفصيل فيها في هذا الموضع، وإن كان مما سنفصله في الجزء الثاني من مبحث الخلاف بعون الله تعالى.

فهل يصحُ أن يُترك القائل ليتخير ما يريد مما قد يحتمله اللفظ المُفرد؟ وأي انضباط في الكلام إذن، بل هذا يؤدي إلى الهرج وضياع المعاني والحقوق بالكامل!

لذلك يجب أن تُضم قيود على هذا الإطلاق، حتى لا يعبث عابث بعقول الخلق، فيستمر في تبديل مراده من وقت لوقت، متحججا باتساع معنى اللفظ المُفرد.

وهذه القيود تأتي، كما سبق، من سياق الكلام، فاستعمال اللفظ، كما قرر الشاطبي وغيره، يجب أن يحسب فيه حساب مساقه، ليحدد الوجه المقصود.

فمثلاً إن جاء رجلٌ فوصف رجلا بأنه متحلل، في مساق حديث عن ضلال المرجئة، ثم بعد حين من الدهر، قال: لم أقصد بالتحلل أنه تارك لأحكام الله بل قصدت أنه يسهل على الناس أمر دينهم بأن يأخذ بالأيسر في التحليل!

هذا عن السياق، أما عن تراكيب الجمل، فإن للعرب طريق في أداء المعنى بألفاظ قد تُقصد بإفراداها غير ما تُقصد في تركيبها، ومنه جاء المجاز، وترك الإطناب للإيجاز، وغير ذلك مما تجده مبسطا بسطا وافيا في الخصائص لابن جني. فمثلا إن قيل: جاء الأسد إلى منزلنا أمس، وكان الكلام عن مشاهير الدعاة، عرفنا قصد المتكلم، لاستحالة أن يكون المراد هو الأسد على ما وضع له لفظه المفرد حقيقة، وهو المجاز. ثم اعتبار تراكيب الجمل نبينه في مثالٍ واضح، ورد في الخصائص في قوله تعالى " فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ" النحل 26. من حيث أن الله سبحانه قال "من فوقهم" وهذا قد يظهر تكرارا لمعنى "خرّ عليهم السقف" كما في قول العرب "سرنا عشرا وبقيت علينا ليلتان، وقد حفظت القرآن وبقي علي منه سورتان"، كما قال "قد أخرب عليّ ضيعتي وفوّت علي عواملي وأبطل عليّ انتفاعي"، فالعرب تقول بذلك التركيب، فيمكن أن يحتمل قول "فسقط عليهم السقف" من هذا المعنى لاحتماله في تراكيب الجمل، ولكن لكمال البيان الإلهي، قال "من فوقهم" حتى لا يرد احتمال أن السقف قد وقع وهم ليسوا تحته. انظر الخصائص لابن جني ج2 ص 270 وبعدها. كذلك ذكر ابن جني، بغاية الوضوح، ما أكدناه في الأصول، فبوّب بابا يختص بقوله "باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأُول، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول" الخصائص ج2 ص 458، طبعة المكتبة العلمية. فمن هذا وجب على من أراد أن يدّعي احتمالا لقوله غير ما هو عليه في الظاهر ووضعه الأول، أن يأتي بالداعي لهذا، لا أن يتذبذب بين أقوال مدعيا عدم التناقض لمجرد ورود الاحتمال. فهذا معناه إما قصور في تعبيره أولاً فلم يبيّن كما أمر الله "لتبيننه للناس" أو تذبذبه في قوله وتخفيه وراء الاحتمالات، وفي هذا ما فيه.

إذن فالأمر لا يُترك على عواهنه، يدع كل امرئ أن قوله يحتمل هذا أو ذاك، بل هناك قواعد أصولية ولُغوية تحكم هذا الأمر.

اليقين لا يرتفع بالشك

وهذه القاعدة هي من القواعد الكبرى الخمس. وينبني عليها، فروع كثيرة في كثير من أبواب الفقه. كما يتفرع عنها كثير من القواعد الفرعية. وقد بنيت على حديث رسول الله ﷺ الذي رواه البخاري ومسلم عن عباد بن تميم عن عمه: أنه شكا إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يُخيل اليه أنه يجد الشيء في الصلاة (كريح مثلا)، فقال ﷺ لا ينفتل حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا". ومن فروع هذه القاعدة على سبيل المثال:

"استصحاب الحال"، وهو من الأدلة الشرعية المُعتبرة، فمثلاً إن وُجد شيء مع أحد من الناس، ثم ادعاه آخر، فالأصل أنه يبقى في ملك الأول حتى يأتي الثاني بدليل يقيني. ويسمى كذلك "الأصل بقاء الشيء على ما هو عليه".

و "الأصل براءة الذمة" وهذا أصل عظيم، إذ إن الذمة معناها ما يدخل في ذمة الفرد من دين أو هبة أو بيع. فهنا الأصل أن تُعتبر براءة الذمة، أي عدم وجود دين أو هبة أو بيع عليه، حتى يثبت العكس.

و "من شك في أداء عمل أو عدم فعله فالأصل عدم فعله لبراءة الذمة الأصلية، إلا أن تكون الذمة مشغولة به فيفعل" مثال ذلك من سها، ثم شك هل سجد سجود السهو أم لا؟ فعليه السجود، لأن الأصل أنه لم يفعله، لهذا قالوا "الأصل العدم" أي عدم وقوع الفعل.

وهذه كلها تجدها تعمل في أبواب الفقه متناثرة، وكثير منها في الأشباه والنظائر.

الغاية لا تبرر الوسيلة

رضاء الله سبحانه هو الغاية العليا للمسلم، ووسيلته إلى ذلك هو اتباع أمره والانتهاء عن نهيه. وتلك الأمور الواجبة على المسلم، يجب أن يؤديها بما لا يخالف أو يصادم أمراً آخر في الشرع.

وطريقة أداء الأعمال الواجبة، هي في حدّ ذاتها مشروعة للمسلم، لا يصح أن يسلك في سبيل أداء ما عليه، بطرق أخرى.

فمثلا، إن كان على أحد دينا، فلا يصح أن يشرق لأدائه. أو أراد أحد أن يحج، فأخر دينا حلّ الوفاء به لصاحبه، إذ الحج يقع على التراخي، أي يمكن أداؤه في عام مقبل، أما الدين، فإن حلّ موعده، وجب حالاً. وهكذا.

فنحن متعبدون فالوسائل المؤدية للأحكام، كما نحن متعبدون بغايتنا من أدائها. فمن أراد أن يصل لغاية مشروعة بطريق غير مشروع، لم يقبل منه العمل. كمن اغتصب بيتا، أو اشتراه بالربا، ثم وَقَفَه كمسجدٍ، فلا تحل الصلاة فيه.

وقد انبني على هذا دليل من أهم الأدلة الشرعية، وهو دليل سدّ الذريعة.

ومعنى الذريعة، الوسيلة التي يُتوصل بها لعمل ما، فتكون ذريعة له.

وأحكام الشرع كلها، باعتبار الغايات والوسائل، تنقسم إلى أربعة اقسام، الواجب والوسيلة اليه، والحرام والوسيلة اليه. وواضح أن الوسائل المؤدية إلى الواجب واجبة، أما الوسائل المؤدية إلى حرام فحكمها حكم الحرام، فيجب سدّها. لذلك قيل "سدّ الذريعة ربع الشريعة".

ومثال ذلك المُحلل في الزواج، فإن المحلل، ولقبه التيس المستعار، يُتخذ وسيلة لتحليل أمرٍ لم يُقصد حلّه بتلك الوسيلة. فإن حكمة منع زواج المرء بمن طلقها ثلاث مرات، أنه قد ظهر عدم القدرة على التعايش بينهما. فإن تزوجت المرأة بآخر، وعاشا سويا، ثم طلقها، فيكون ساعتها زوجها الأول ضمن من يحق لهم طلب يدها مرة أخرى، فلعلهما راجعا أنفسهما، بعد الحياة المنفصلة. فأن يتحايل الزوجان على هذه الغاية المقصودة في الشرع، وهو إقامة المرأة في ذمة رجل آخر، والدخول بها، بقصد العشرة، فإن هذا التحايل باتخاذ تيس مستعارٍ لليلة، ولا يدخل بها أصلاً وينعدم قصد العشرة. وقد ذكرنا فيما تقدم، أن القصود معتبرة في العقود.

لا تصح فتوى العاميّ وإن وافقت الحق

وهذا منطلق شرعيّ أكثر من أنه قاعدة شرعية. وقد ذكره كثير من السلف في أقوالهم، تحذيرا للعوام من التهجم على الفتوى والتصدي لها دون علم صحيح متحقق بشروطه التي ذكرنا. إذ القصد بالإفتاء هو تحري الحق، والبعد عن الهوى. والعامي، بطبيعة الحال لا يمتلك الآلة التي تمكنه من الاستنباط الصحيح. فإن حدث ووافق قول العاميّ الصواب، فهو لا يزال آثماً في تهجمه على الفتوى، حيث يعلم أن غالب الظن، هو مخطئ فيه، وأنّه قد استعان بالهوى لا

بالدليل الشرعيّ. لذلك لا يجب أن يُسأل العاميّ ابتداءً حتى لا نرهقه من أمره عسراً، فيقع في التباهي، فيفتي بغير علم فيَضل ويُضل.

لا يصح تطبيق حكم شرعي في مسألة خاصة حتى تصدر بها فتوى من عالم مختص

وبناء على ما سبق يجب أن يكون المتعلم متيقنا من شروط من يتوقع منهم الفتوى، فإنه كما قيل: إجتهاد العامي هو في إختيار مفتيه". فإن قصّر العامي في معرفة قدر من يسأل، ومن يُمسك الميكروفون، لا يكاد يطلقه، بأن يطلب منه ثبت بأعماله ومشاركته العلمية الشرعية المقبولة في الوسط العلمي. أمّا غير ذلك من خربشة المخربشين وتنطع الغاوين، فلا حكم له ولا اعتبار.

ومن المناسب هنا أن نذكر أن كلّ عامي له اجتهاد خاص في فتواه، لا ينفك عنه، ويسميه الشاطبيّ "الاجتهاد الخاص"، ويعني به ما لا يعرفه من مناط العمل إلا هو، ولا أحد سواه. ومثال ذلك الضحك في الصلاة أو الالتفات، ومثل ذلك، فحكمها أنه إن كانت كثيرة أبطلت الصلاة. وهنا لا يمكن لمفتي أن يقرر لسائل عن كمِّ ضحكه أو مدى التفاته، بل على المكلف أن يحدد ذلك بنفسه ليُحكم مناط الحكم.

مقاصد الشريعة لا تُعتبر إلا من جهة عالم مختص.

لاشك أن مقاصد الشريعة هي من أهم أدوات فهم التركيبة الفقهية الأصولية التي بُني عليه صرح الشريعة. وإعتبار تلك المقاصد هو العمل المصاحب لكل حكم شرعيّ أو فتوى تُبنى عليه، ليوافق قصد الشارع، ولا يخالفه.

لكن، كما رأينا، فإن كلمة "المقاصد" هذه قد سيئ استعمالها، وابتذلت وامتُهنت على يد فئتين، فئة من "المفكرين الإسلاميين" أو "العلمانيين"، وهما يقصدان بها غير ما قصد الشارع، وغير ما وُضعت له، بل وغير ما استخدمها علماء الإسلام منذ أن ظهرت في كتاباتهم بشكلٍ مستقل. والفئة الأخرى هي فئة الجهلة الصغار من رويبضات الزمن، يتسورون على الشرع، بعد أن هيأت لهم الشبكة العنكبوتية محلاً يتحدثون فيه إلى الناس، بأي حديث كان.

فالمقاصد عند علماء المسلمين تهدف إلى تحرير الحكم الشرعي، والتأكد من مطابقته لما أراد الشارع الحكيم منه، ولكنها عند هؤلاء هي ما تصل به عقولهم اليه لتبرير هوى معين، قرروه

ثم نبشوا على دليل يدل عليه، فلما لم يجدوا، لجئوا إلى أن فيه "مصلحة" القوم، وأن المصلحة هي مقصد الشارع! فقدموا الهوى على قول الله ورسوله ﷺ.

وكما رأينا أن استنباط المصلحة المقصودة للشارع بضوابطها، وتعيين محلها من مقاصد الشريعة العامة وقواعدها الكلية، أمر يحتاج إلى علمٍ واسعٍ محقق، لكافة ما أشرنا إليه آنفا، وأضعاف أضعافه مما أومأنا إلى بعضه.

فلابد إذا أن يكون المخوّل بتحديد المصلحة الشرعية من العلماء المعتبرين، علماً وتقوى وإلا كانت عبثاً، وجرى مع هوى النفس، وضرب بمقصد الشارع عرض الحائط.

منع الضرر بإطلاق

وهذه القاعدة هي من القواعد الكبرى الخمس التي ذكرناها أعلاه. ويقال كذلك "الضرر مرفوع". وهذا المعنى مبثوث في أحكام الشريعة المنصوصة بالاستقراء التام، أن الشارع قد قصد بالأحكام التي كلّف بها العباد رفع الضرر عنهم، ودرء المفاسد التي تعرض لهم.

والضرر الذي تريد الشريعة أن تتجنبه، هو ما يصلح أن يقع تحت مفهوم "الضرر شرعا". فإنه إن أتت امرأة فقالت: الحجاب يسبب لي ضررا، وهو أن زميلاتي يستهزؤون بي، أو أن الرجال لا يتقدمون لطلب يدي! فهذا ليس بضرر في نظر الشرع، من حيث أن الله سبحانه قد فرض الحجاب في سورة النور، بنص صريح، وأكدته السنة القولية والعملية بما لا يدع مجالاً للمراءاة فيه، فصار من المعلوم من الدين بالضرورة، أي ما اشتهر بين الناس، حتى الكفار منهم، فلم يسع أحد أن يدعي الجهل بحكمه. فإن ثبُت هذا، فالحكم الشرعي الثابت بالنص الشرعي هو المصلحة بعينها، فكيف يؤدي إلى مفسدة؟ الأمر كله راجع إلى أن القائلة قد ادعت على الشريعة ما ليس لها به دخل، فالزواج رزق من الارزاق، يأتي للمحجبة والسافرة على حدّ سواء، كلّ على شاكلته. والاستهزاء بالحجاب، لا يقع من مسلمين، بل من كفار ماردين على حكم الدين، فهؤلاء يجب ردعهم والاستهزاء من سفورهم وعرضهم للحومهم رخيصة في سوق الرجال، لا العكس.

كذلك الجهاد، إن قيل أن فيه ضرر القتل، قلنا، على العكس، فهو يدفع الصائل عن أن يقتل المزيد من المسلمين، ثم إن هذا المقتول شهيد بشهادة الله في القرآن "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (169) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ

بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (170) ". وهكذا سائر الأحكام الشرعية.

ومن هنا كان تحديد الضرر الذي هو مُعتبرٌ شرعاً لا يكون بالهوى والتشهي، بل يكون من جهة عالم متحقق بالعلم الشرعي وتقوى الله عزّ وجل.

دفع الضرر مُقدّم على جلب المصلحة

وقد بنى الله سبحانه أحكام الدنيا على اختلاط المصالح والمفاسد، كما بيّن الغزاليّ والجويني والشاطبيّ والعز ابن عبد السلام السلميّ وغيرهم. فلا سبيل في الدنيا إلى خير دون شر، ولا إلى شر دون خير، فالخير المحض لا يكون إلا في الملائكة والمرسلين، والشر المحض في الشياطين، وغير ذلك ففيه اختلاط، ترتفع فيه نسبة الخير تارة عن الشر، ونسبة الشر عن الخير تارة أخرى.

لذلك، فإن الله سبحانه جعل الحكم الشرعيّ مبني على ما فيه الخير والمصلحة الغالبة، وإن رافقها بعض مفسدة، كما في الجهاد من مفسدة ازهاق الروح، لكنها مرجوحة بحفظ الدين.
ومنع الله الحكم الشرعي الذي تزيد فيه المفسدة على المصلحة، مثل الزنا، ففيه لذة ومتعة، لكن فيه مفسدة اختلاط الأنساب وهتك الأعراض.

الأخذ بأدنى المفسدتين، وبأعلى المصلحتين

وتجد حالات لا حصر لها، يكون هناك عملان، يجب أن يرجّح بينهما الفقيه للمكلف، أحدهما فيه مصلحة أعلى من الآخر، مثل أن يكون في صرف الوقت المُتاح في قراءة القرآن أو في لهو مشروع، فيختار المشرع الحكيم قراءة القرآن على اللهو المشروع لما في القراءة من ثواب عميم، أكثر مما في متعة النفس باللهو ولو حلّ. كذلك لو خُير المفتي بين دفع الصائل أو طلب العلم، لقدّم دفع الصائل لضرورة حفظ النفس الآنية. كذلك في المفاسد، فهناك من الأمور ما يحمل مفاسد أكبر مما تحمله أمور أخرى، فيختار المفتي ما فيه المفسدة الأقل لدفع المفسدة الأعلى مثل أن يُخيّر الطبيب بين بتر عضو فاسد أو وفاة المريض، فيُقدّم بتر العضو الفاسد لتجنب مفسدة أعلى وهي الموت.

النادر ليس له حكم في الشرع

وقبل أن نبدأ الحديث عن هذه القاعدة، نود أن نوضح أن معنى "لا حكم له في الشريعة"، أن الشريعة ليس فيها حكم خاص منصوص من آية أو حديث يبيّن حكم النادر من الحالات بذاتها.

فأحكام الشريعة قد نزلت عامة كلية، عموما ينطبق على الأغلبية من أفراد المكلفين، في غالب أحوالهم. أما ما يتعرض له فرد بعينه فقد لا يكون داخلاً تحت نص من آية أو حديث. ومن هنا جاءت حكمة الاستقراء، واستنباط القواعد الكلية من جزئيات النصوص، لتكون مرجعا للفقيه في مثل تلك الحالات، وتكون نابعة من الشريعة من حيث أن تلك القواعد قد ثبتت من جزئيات (نصوص) كثيرة مبثوثة في الشريعة، تحمل معنى القاعدة الكلية. ويكون الأمر كله لله.

الهام هنا، أنّ مثل تلك الحالات، تحتاج إلى فقيه أريب، ليتمكن من وضعها تحت القاعدة الصحيحة، التي تنتمي اليها. وهذه الحالات تجرى مجرى النوازل الخاصة، أو عموم البلوى في شخص معين، في كل حالاته، كما بيّنا من قبل.

والمناسب هنا أن نتحدث عن الحالات الفردية، التي، وإن ثبتت في الشريعة بنصٍ من آية أو حديث صحيح، لكنها تأبى أن تدخل تحت القاعدة التي يُفترض أنها تنتمي اليها. بل تجدها تعارضها بشكل ما. وهذه الحالات تسمى قضايا الأعيان، أو حكايات الأحوال. ومثال ذلك ما جاء في البخاري ومسلم من رواية المغيرة ابن شعبة رضي الله عنه لحديث النبي ﷺ "مَنْ نِيحَ عَلَيْهِ يُعَذَّبُ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ"، ووردت أحاديث صحيحة أخر عن عدد من الصحابة بنفس هذا المعنى. لكن عائشة رضي الله عنها، لمّا سمعت أنّ عمر رضي الله عنه في وقت وفاته قال، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ"، فقالت "رَحِمَ اللَّهُ عُمَرَ، وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ، "إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ" وَقَالَتْ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ (وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى). **فيتضح هنا الاختلاف بين عائشة** رضي الله عنها **وبين ما روى صهيب عن عمر** رضي الله عنهما، **واستشهادها** بقاعدة كليّة متينة في الشريعة وهي **"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"**. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية اختلاف الصحابة والعلماء في تأويل الحديث بعدة معان. لكن الشاهد هنا أن هذا الحديث لا يقدح في صحة القاعدة الكلية القرآنية **"وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"**.

الطاعة لا تكون إلا في معروف

وهذا الأصل في غاية الأهمية في عصرنا هذا، حيث كثرت المعاصي وانتشر الفجور، بل الإلحاد والكفر، فصار في البيت والعمل والشارع والإعلام. فوجب أن نعود لهذا الأصل حتى لا تتوه الأمور.

والطاعة المطلقة ليست إلا لله سبحانه ولرسوله ﷺ، أما طاعة أي بشر كان، فلا تكون إلا مقيدة بالمعروف. قال تعالى في سورة المائدة 92 "وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا"، فدلّت على مطلق الطاعة لله ولرسوله. وقال تعالى في سورة النساء 59 "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا" ويتضح جلياً من السورتين، كيف أن الله تعالى، مرة أخرى، أكّد على استقلالية طاعة رسول الله ﷺ، وفي الثانية على تبعية طاعة أولي الأمر طاعة مقيدة بطاعتهم لله ولرسوله ﷺ.

وعلى المستوى الشخصي، فإن الله أمر الزوجة أن تطيع زوجها، لكن إن أمرها بمعصية لم تطعه. كذلك الأب مع ابنه، أو العامل مع رئيسه.

أما على المستوى العام، فوليّ الأمر له حالات ثلاث، أن يكون تقيا نقيا عابدا ورعا، أو أن يكون مسلما فاسقا مرتكبا للآثام والظلم، أو أن يكون ممن ارتد بفعل مكفّر فيه من الله برهان.

1. فأما ولي الأمر الأول فهذا يجب طاعته وموالاته جزماً.
2. أما الثاني ففيه حالتين:

- ألا يكون هناك مقدرة على تغييره، بلا سفك دماء المسلمين، فهذا تجب طاعته، مع الندب إلى نصحه من العلماء الربانيين، فإن قتل من نصحه، فهو من الشهداء. روى الحاكم في المستدرك وصححه، عن جابر رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"، ووردت في المعنى أحاديث كثيرة. وقد روي مسلم بسنده عن عوف بن مالك قال قال رسول الله ﷺ (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف فقال لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدا من طاعة".

وقد دلّت هذه الأحاديث بمجموعها على أمرين، أولهما أن النصح واجب على من قدر عليه، وأن الطاعة مقيدة بإقامة الصلاة، وهي دالة على إقامة الشعائر وتحكيم الشرائع. فمن فرق بين إقامة الشعائر وتحكيم الشرائع، فقد خبل عقله!

أن بغض هؤلاء الحكام واجب على المسلم، من حيث يرتكبون المعاصي والآثام. لكنهم لا زالوا في عصمة الإسلام، يقيمون الشعائر والشرائع ويجاهدون في سبيل الله.

- أن تكون هناك مقدرة على تغييره دون سفك دماء معصومة، فهذا يجب تنحيته، وإقامة الأعدل الأتقى. وكيف يكون في مقدور العبد استبدال العدل بالظلم: فيحاج في ذلك، إلا أن يكون ملوث اليد واللسان، كما قال الغزالي رحمه الله "وأما الآن؛ فقد قيَّدتِ الأطماع ألسن العلماء؛ فسكتوا، وإن تكلموا؛ لم تساعد أقوالَهم أحوالُهم، فلم ينجحوا، ولو صَدَقوا وقصدوا حقَّ العلم؛ لأفلحوا". والله المستعان.

3. وأما وليّ الأمر الذي جهر بالكفر عيانا بيانا، بفعل كل عمل مكفر في دين الله، ووقع في كافة نواقض الإسلام، من تنحية الشريعة، والتضييق على إقامة الشعائر، واعتقال وقتل من ظهر منه تديّن، وموالاة الكفار وبيع البلاد لهم، بل وتحريضهم على المسلمين المقيمين في الخارج، وتولية كلّ كفار أثيم، وإعلاء شأن العهر والعاهرات، والسماح بالإلحاد وتكذيب الرسول ﷺ ونقد القرآن علنا في الإعلام، فهذا يجب العمل على إزالته ولو بالقوة، وكفره فيه من الله براهين لا تحصى، بل من شك في كفر مثل هذا الحاكم، كفر بذاته، لو كان ممن يقرأ في أمور الدين، فكيف بمن والاه ومدحه وانضم اليه، وعانق كبير النصارى ولبس الصليب، ولا تكاد قائمة البراهين على كفر وليّ الأمر هذا، تتوالى لا تكاد تنتهي.

تطويعِ المفاهيم

هناك عدة نقاط يجب أن ترسخ في عقل الناظر المستدل في الشريعة، خاصة فيما يتعلق بعصرنا الحديث، وما استجدت فيه من مصطلان، عميت على الناس، وكانت سببا مباشراً في الخطل بين الحق والباطل، وبين الإسلام والكفر. نذكر منها:

الخطأ في الرأي الشَرعيّ أو الشُذوذات الفقهية لا تعنى "تكفير" قائلها بحال من الأحوال، بل يتوقف تقييم القائل على الرأي الذي يتبناه، فمن أشاع أنّ النصارى ليسوا بكفارٍ أو أنّ الحجاب

ليس بفرض في الإسلام، يُستتاب، فإن تاب وإلا كفر وارتدّ، إذ إن هذا الأحكام مما علم من الدين بالضرورة. ومن تَبَنّى شُذوذاتٍ فقهية فالنقاش يدور في حدود الخلاف الفقهي إلا إن كان وراءَ الفقهِ سياسةٌ يُروّج لها أو يُعين عليها.

فمفهوم المُواطنة يتعلّق بكُليّ شَرعيّ هو الولاء بين أهل الإيمان والبراء من أهل الكفر والعصيان، وهو كليّ عامٌ مُحكَم لا يَحتمل الظن. وهو ما خالف فيه كلّ هؤلاء المفكرين الإسلاميين بلا إستثناء.

ومفهوم التجديد الذي هو مفهوم يتعلّق بإحداث فتاوى للمواقِف المتجدّدة، إذا هو بذاته يصبح، في فِكرِ هؤلاء المُفكرين الإسلاميين، خاضعاً للتجديد! وإذا التجديد يعنى تبديلُ الأصول الكلية، بل وأصول الفقه، كما زَعَم الترابيّ، ومعه سائر هؤلاء المفكرين الإسلاميين.

ومفهوم الوسَطية الذي هو كُليّ شَرعيّ يعود إلى قول الله تعالى:"وكذلك جعلنكم أمة وسطاً"، هو أكثر هذه المفاهيم تعرضاً للتبديل والتحريف، والذي يدعيه لنفسه كلّ من أراد مفارقة السُنة والقربِ من البدعة من كلّ الإتجاهات، حتى الصوفية المبتدعة، وعلى رأسهم مفتى مصر، والعلمانيين ممن يُفرق بين الدين والدولة، يَدّعُونه لأنفسهم! والوسطية كما أسلفنا هي حقّ بين باطلين، كما في مثال أهل الباطن الذين يرفضون ظاهر القرآن مطلقا ويدعون باطنه ومعانيه، وأهل الظاهر الذين يعملون بظاهر القرآن مطلقاً دون معانيه، وأهل السنة وسط بين الباطلين، يعتبرون الظاهر والباطن، واللفظ والمعنى. والوسطية الجديدة هي وسط بين حق وباطل، فترى بعض الصحف تنشر أخبار الفن الساقط ونكت الدعاة "الجدد" جنباً لجنبٍ مع فتاوى الفقه وأخبار المسلمين ، ويقولون هذا هو إسلام الوَسط ! الذي لا يزيد عن أن يكون وسطُ "من كلّ فيلم أغنية"، عافانا الله من ذلك.

ثم تلك الشذوذات الفقهية كإنكار حكم المرتد، ومساواة المرأة والرجل في الدية، وتأويل مفهوم الديموقراطية بما تعنى في الفكر الغربيّ لإلباسها لباس الإسلام أو قريباً منه، هي من قبيل خلاف الإجماع، وتقع كفروع من مفهوم "التجديد" المُحرّف.

دعوى أن لا حق للمرء في تكْفير القِبْطيّ، كما قال سليم العوا وأنه لن يقول بهذا التَكفير في يوم من الأيام، هو أخطَرُ ما إنحرف به هؤلاء عن الإسلام، وهوما لم يَقدِر عليه القرضاوى حين سُئل عن هذا الأمر – كفر النصارى – فكان أن أجابَ إجابة سياسيّة أكثرَ منها شَرعية،

بأن قرر إنّ المُسلم كافر في نَظر النصْرانيّ، كما أنّ النصْرانيّ كافر في نظر المسلم. وقول العوا، وإن لم يستلزِم الكُفر حالاً، فهو يحتاج إلى إستتابة وتوضيح لما يقصد، فإن إستمر على قوله، وأقرّ صراحة أن ما يقصد هو عدم كفر القبط، وأنه شخصياً لا يكفرهم، كفر بذلك إجماعاً هو ومن يتابعه على ذلك. ثم، ماذا كان مناط الخلاف إذن بين العوا وبيشوى بادئا ذي بدء؟ بيشوى إدعى تحريف الاية وإدخالها على النص القرآنيّ، والعوا قرر عدم العمل بها ما إمتد به العمر؟ فما هي مظاهر البطولة التي لَهَجت بها الصحف الإسلامية في حقّ العوا، ثم تجاهلوا ما قرر بعده؟ اللهم غفرانك!

ثمّ إن ما قرّر هؤلاء المفكرين الإسلاميين من خطأ وخطل، لا يعنى أنّ كلّ ما كتبوا وما قرروا خطأ مردودٌ بالضرورة، فقد وقفنا إلى جانب محمد عمارة في موقفه مع ما يسمى مجمع البحوث الإسلامية بشأن كتابه عن تحريف النصرانية، كما أكْبرنا ما كتب الريسونيّ في كتابه "المقاصد عند الإمام الشاطبيّ"، ولكن هذا لا يكون على حساب أن نَغُضّ الطَرفْ عن إجتهاد يتابع شواذ الأقوال في أمر مثل أمرِ الردّة. ثم، لا يمكن إلا أن نقرّر أنّ موقِف عمارة من أحاديث الآحاد هو بدعة إعتزالية متفق عليها بين أهل السنة والجماعة.

ومما يَجدُر بنا أن نؤكده هنا، دون الدُخول في تفاصيل أصولية، أنّ ما إعتمَد عليه بعض هؤلاء المفكرين، ما كتب الإمام بن عاشور عن التجديد، وعن جمود العلوم الإسلامية في كتابه أليس الصبح بقريب، وأن "الطالب يدرسها – لتخدم فكره لا لتستعبد أفكاره، ... لأن إقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أسسوه وحفظ ما استنبطوه"، فلو "جعلنا أصولهم اسسا نرتقى بالبناء عليها، فإنّا لا يَسوؤنا فواتُ جُزء من تعليماتهم متى كنا قد إستفدنا حظاً وافرا قد فاتهم" أليس الصبح بقريب عن مقدمة مقاصد الشريعة ص54، وهذا الكلام ثمين بلا شك، إلا أن منطوقه يقرر أنّ " أصولهم أُسساً نرتقي بالبناء عليها"، لا بهَدْمها ومُخَالفتها وتبديلها، وهو ما أدى إلى إشاعَة الفَوضى في عَملية التجديد، ومن ثَم إلى تغيير المفاهيم الثابتة في الفكر الإسلاميّ السنيّ.

والأمر الأخطر فيما يُقدم بعض "المفكرين الإسلاميين" في عصرنا هذا، التوقيت الذي تنَاغمت فيه تلك السلسلة من الإجتهادات في الأصول والفروع، يؤكد هذا التوقيت النزعة السياسية في هذه الفتاوى الفقهية والمراجعات الأصولية، وهو الأمر الذي لا يصِحُ بحال من الأحوال.
فالأمة تمُرّ بأزمة تزلزل أركانها وتضعضع أسس وجودها على كلّ مستوى، لا يجادل في ذلك

عاقلٌ، من خروج عن شرع الله وعلمانية الحكام، ومحاربة الدين ودعاته، ونشر الفسق والعهر علناً، وموالاة الكفار من الصهاينة والصليبيين، وإعلاء شأن القَبَطْ المثلّثين على المُسلمين، والإفقار المتعمد للملايين، فهل يصح في أي عقل، فقهيّ أو غير فقهيّ، أن نتناسى هذا الواقع، ونخرج على الناس بفتاوى تُسهّل أمر الردة، وترفع حدّها؟ وأين الدولة التي تَحكُم بحدّ الردة حتى نناقش هذا الحدّ ونفتئت عليه؟ ألم يعلم هؤلاء المفكرين أنّ بن عباس رضى الله عنه قد أفتى لمن رأى أنه يزمع القتل بعدم قبول توبة القاتل، رغم منافاة ذلك لما يُفتى به عَادة مراعاة للواقع ودَرءاً للفتنة؟ أليس هذه الفتوى أشبه ببيع السلاح في وقت الحرب المنهيّ عنه شرعاً؟

أيمكن بعد هذا أن يكون هناك سبب لمثل هذه الفتوى التجديدية في مثل هذا الوقت إلا أن تكون سَنداً للنِظام المُتَحَكِّمِ في مواجهة المدّ القبطيّ، حتى يخلُص لهم مفهوم المواطنة الذي يتساوى فيه المسلم والكافر، ولا يعلو فيه دين الإسلام على أي دين آخر، كما قال العوا، فيتساوى المسلم والكافر، إن كفر المسلم فلا بأس وإن أسلم الكافر فلا بأس. وما أرى إلا أنّ قاعدة سدّ الذرائع شاهداً على ما أقول، بل وما قرر الإمام بن عاشور من أنّ "مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون مرهوبة الجانب مطمئنة البال"[95] ، ولا نرى كيف يكون ذلك بتسهيل أمر الخروج على دينها؟

مفهوم التجديد

والتجديد في اللغة له معنيان، أولهما "الجديد: ما لا عهد لك به"، وثانيهما "الجِدَّة: نقيض البلى، يقال شئ جديد"[96]. والمعنيان يدلان على مفهومين مختلفين، الأول "ما لا عهد لك به" أي هو جديد لم يُعرف من قبل وما ليس له نظير، والثاني "نقيض البلى" أي ما خَلُقَ وبَلِيَ فأُعيد جديدا على ما كان عليه أول مرة. المهم، أنّ مفهوم التجديد، والذي نراه منتشراً في كتابات العديد من "المفكرين الإسلاميين"، يعنى إصطلاحاً "تبديل وتغيير القائم بإعتباره قديماً"، وتقديم ما لم يكن للإسلام به عهد.

ومن الواضح البيّن أن حديث رسول الله ﷺ "يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها" لا يمكن أن يُقصد فيه هذا اللون من التجديد، إذ قد كَمُلَ هذا الدين بقوله تعالى " ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا" المائدة 3. فأن يُشاع

95 مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور ص 405
96 لسان العرب 1-386

أنّ حديث رسول الله ﷺ ينبّؤ بأنه على رأس كل مائة يبعث الله من يأتي في هذا الدين ما لا عهد له به، تزوير للمعنى وإنحراف بالمفهوم.

وقد حاول الغنوشيّ في مقاله المذكور أن يُفرّق بين هذا اللون من التجديد، الذي هو الإتيان بما لا عهد به، وبين ما أسماه الحداثة، دون أن يأت بجديد كما نوّهنا. فالأمر ليس أمر كلماتٍ بل أمر معاني تحملها هذه الكلمات. أن يتساوى المسلمون والنصارى، أو الإسلام وبقية "الأديان" حسب تعريف محمد سليم العوا، تحت ميزان القانون، فلا يعلو أحدهما على الآخر، هو أمر لا عهد للإسلام به، ولا يدخل تحت طائل "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" بالتحديد، إذ هم أهل ذمةٍ والمسلمون أهل دارٍ، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا إن التزموا بالعهد، رغم معنى المواطنة المحرّف الذي يروج له أصحاب العلمانية الوسطية. وأن يقبل المسلمون بالديموقراطية التي تردّ التشريع إلى الشعب لا إلى الله، والتي تأخذ قول الغالبية، شاملة لأقليات مُشرِكة، على أنه قانون يجب اتباعه وإن عارض مُسلمات الدين وما عُرف منه بالضّرورة، فهذا تجديد لاعهد للإسلام به، ولا يمكن أن يستدل بالسنة على ما ينقضها، هذا خُلْفٌ. فهذا اللون من "التجديد" هو حداثة مستترة تحت غطاء التجديد.

ولا يختلط هذا اللون من التجديد بمعنى الإجتهاد، إذ الخلط بينهما كارثّة على الأمة وعلى دينها. فالمُجدّد مُجتهد بالضرورة، أي يمكنه إستنباط فتاوى من الكتاب والسنة، بما يتطابق مع ثوابت العقيدة والأصول والقواعد الكلية في الشريعة، وبما لا يعارض ما ثَبُت من سنة رسول الله ﷺ ، فيستنبط فتاوى تواجه المواقف التي لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل، لكن "لا عهد للمسلمين بها من قبل" هنا تختلف عن مقصودها في التجديد، إذ هي هنا تقع على مستويين:

الأول: ما لا عهد للمسلم به على المستوى الفردى، وهو يتعلق عادة بالمناط الخاص للمسلم، أو أن يستدعى رجوع المجتهد إلى كتاب الله وسنته ليُدخِل هذا المناط تحت حُكم شَرعيّ مّستمد من الكتاب والسنة مباشرة.

الثاني: ما لا عهد للمسلمين به على المستوى الجَمْعيّ، وهو يتعلق عادة بكلياتٍ وقواعدٍ تتحكم في معاملاتهم وشؤونهم الحياتية. ونضرب مثالا لذلك من نشأة النظام البنكيّ، فالمجتهد له دوران، الأول أن يفتى في الأشكال القائمة منه بالفعل فيما هو منها حلال أو حرام، وهو دور ثانوي، والثاني أن يؤسس مبادئ لنظم إسلامية موازية تحتفظ فيها الجماعة الإسلامية بمبدأ منع

الربا شكلا وموضوعاً، وهو دور رئيس. لكن أن يأتي "مجدد" أو "مجتهد" فيقرر أنّ الشكل الحاليّ للمعاملات البنكية مقبول، طالما أنه ما إرتأته القوانين المستقرة والدستور الموضوع، فهذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، بل عبثٌ بالشريعة. كذلك، إن أفتى "مجدد" أو "مجتهد" بأنّ الشكل الدستورى الحاليّ يُجرّم من يرفض دفع فوائد ربوية أو أن يخضع لتقنين وضعيّ، وأنه يجب على المسلم الخضوع لهذه الأحكام، لأن في عدم ذلك "فوضى"، فإن هذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، والفوضى التي يثيرها مثل هذا الخلل هي فوضى يسببها النظام المُتحكّم المُنحرِف عن دين الله أصلاً، بما سنّه من قوانين مخالفة للشرع، يدافع عنها ويقتصّ من مخالفها، ولا يلوى إلا على تثبيتها وتأكيدها.

ومن هنا نجد أنّ دُعاة التجديد الحداثي لجئوا ضرورةً الى الدعوة إلى الإجتهاد في الأصول قبل الفروع، إذ واجهتهم المفاهيم التي أسلفنا في معنى الإجتهاد والتجديد، ولم يجدوا عنها مِحولا إلا بتغيير الأصول والثوابت ذاتها، كي يفلتوا من الشَرَكْ (بفتح الشين) الذي وضعوا أنفسهم فيه.

المقصود بالتجديد في الحديث الشريف إذن يجب أن يكون في دائرة المعنى الثاني للجديد، وهو أنه "نقيض البلى". وهذا يعنى، في ضوء حديث المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، أنه في كلّ مائة عام يأتي من يرى ما انحرف به الناس عن الإسلام الصحيح، عقيدة وشريعة، وما أحدثوا و"جددّوا" مما لا يساير دين الله ولا يتوافق مع ثوابته وأصوله، فيجدد لهم الدين، أي يعيد الناس إلى ما كان عليه الدين حين بُعِث به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما كانت عليه الصحابة رضوان الله عليهم، دون تحريف أو تجديد زائف مبتدع. وهو ما رأيناه من مجددى العهود الإسلامية، كمحمد بن عبد الوهاب، والشاطبيّ والشوكانيّ. ومن ثمّ لا يدخل في مفهوم التجديد أمثال الأفغانيّ ومحمد عبده، إذ جاء هؤلاء بما لا عهد للإسلام به وبما لا يُساير ما جاء به الإسلام في مفهوم العقيدة على فهم صحابة رسول الله ﷺ وإن اشاع أنصار التجديد "الحداثيّ" غير ذلك، وليرجع من شاء إلى كتابات العالِم المُبدع د. محمد محمد حسين رحمة الله عليه، ليعرف حقيقة ما أتي به هؤلاء وما يريد أن يجرّنا اليه أنصار التجديد "الحداثيّ".

إذن مفهوم التجديد السنيّ الوارد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أن يعيد المجدد للإسلام جِدَتُه وأصالتُه التي كان عليها، فيقتل البدع ويحيي السنن، ويردّ المفاهيم المختلطة التي

تتراكم عبر عقود وقرون، خلاف التجديد الحَداثيّ بالمعنى الذي بيّناه والذي يتعدى على ثوابت الدين بدعوى الإجتهاد أو التجديد.

ولا بأس من أن نؤكد ما سبق بما جاء في فتوى اللجنة الدائمة للفتوى والإرشاد بالسعودية، تشرح معنى الحديث الشريف، جاء فيها :" معنى قوله ﷺ: "يجدد لها دينها" أنه كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله لعباده وأتم عليهم نعمته ورضيه لهم ديناً، بعث إليهم علماء أو عالماً بصيراً بالإسلام، وداعيةً رشيداً يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ الثابتة، ويجنبهم البدع ويحذرهم محدثات الأمور ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فسمى ذلك: تجديداً بالنسبة للأمة، بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله، فإن التغير والضعف والانحراف إنما يطرأ مرة بعد مرة على الأمة، أما الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ المبينة له، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} الحجر:9. فتاوى اللجنة الدائمة بالسعودية"

فليكن المسلمون على حذر من دعاوى التجديد الحداثيّ فإنّ خطره على الدين لا يقل عن خطر التهديد الصليبيّ الصهيونيّ، ولا عن خطر التمدد الرافضيّ، الذي، بمناسبة القول، هو مقبول عند كلّ من هم من دعاة هذا التجديد الحداثيّ، ذلك لأن هذا التفسير يأتي من حيث لا يتوقعه المسلم، بل وممن تلبّس بلباس العلم والفكر، وتخفى وراء قبول الإختلاف في الدين. وكفى بهذا دليلاً عند من يميز الخبيث من الطيب.

مفهوم التعددية

مُصطلحٌ برزَ على السطحِكما سبق أن نوّهنا، فإن هذه المُصْطَلَحات التي صَارت تتناثر يَميناً ويساراً من أفواه "مفكرينا"، دون ضَابط ولا رَابط، تمثّل خَطراً شَديداً على مَسار حَركةِ الإحياءِ الإسْلامية، إذ هي شديدةُ المُيوعةِ والتَلونِ، لا يُعرف ما يُقصد بها، إن خَيراً أو شَرّاً، أو – حسب مفهوم الوسطية الحَداثية – وَسَطٌ بين ذلك الخَير وذاكَ الشر!

وإنه لفرضٌ على القادرِ أن يُبيّن هذه المُصطلحات المُتشابهات، إذ إنّ إتباعها دون إحْكَام مَعَانيها، هو، بلا رَيب، إتّباع للمتشَابهات، حمّالات المعانيّ، وهو عَينُ ما نُهينا عنه في قوله سبحانه: "فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ"، آل عمران 7، إذ في ذلك ما فيه من إستغلاق المقصود على السامِع، وفتح باب التأويلات للمُتحدث، فإذا

السَامعُ والمُتحدثُ كلاهما على صِراطٍ مختلفٍ، لا يتقابلان، ومن ثم تفقد اللغةُ الخاصِية الأساس فيها، وهي إيصالِ المَعَاني المُنضَبِطَة من لسانِ المُتحدث إلى عقلِ السَّامع. ولا تستخفّنّ بهذا الإشكال، فهو أساسُ كلّ بَلاءٍ عَرَفتْه البشريةُ في مَسيرَتها إلى يومنا هذا.

والمُصْطلح الجديد مُشْكِلٌ ومُتَشَابِهُ في كِلا حَدّيه، أي كَلِمَتيّ "قبول"، و"التعدّدية". فلا يعرف السامع ما هو المقصود بالتعدّدية؟ أهي التعدّدية الثقافية، كما في قبول الشعر العَموديّ وقبول الشِعرِ المُرسلِ الحَديث على سبيل المثال؟ أو التعددية الثقافية، بالمعنى الأوسع للثقافة، كما في قبول ثقافة أهل الحضرإلى جانب ثقافة أهل الريف والوبر؟ أم هي التعددية السياسية، بمعنى قبولُ الحِزْبية على أسَاسِ إختلافِ البرَامِج الإصْلاحِية؟ أم التعدّدية السِياسية بمعناها الأعمّ، من قبولِ الحِزبية على أُسُسٍ دينيّةٍ أو عَصَبيّةٍ على حَدّ سَواء؟ أم التعددية الوطنية، بمعنى أن يحمل إمرءٍ جنسيات متعددة بجانب جنسيته الأصلية،ويدين بالولاء لها كما يدين بالولاء لوطنه الأم؟ أم التعدّدية المقصودة هي تعدّدية الأديان في الوطن الواحد، كما هو على أرض مصر من غالبية مسلمة تعيش وسطها أقلية قبطية؟ أو تعددية الفرق في الدين الواحد، كأصحاب الفكر العقلانيّ الإعتزاليّ البدعيّ، من منكرى الأحاديث الصحيحة، والتي ينتمى إليها الدكتور عمارة، في تواجُدِهِم على الساحة الإسلامية جنباً إلى جنبٍ مع أهلِ السُنةِ والجَماعةِ من متّبعي منهجِ السلفِ الصالح؟

ثم كلمة "القبول"، والتي يمكن أن تُلحق بأيّ من مَعاَني التعدّدية السَوابق، ما المقصود بها في هذا السياق؟ أهو قبول الرضا والترحاب، أم قبول الغصب والإذعان؟ أهو القبول بواقع مفروض، يُسْكت عنه إلى حين، أم هو قبولٌ بشريعة الحياة التي لا محيص منها ولا محيد عنها؟ أهو قبول مشروطٌ في بعض معاني التعدّدية، وغير مَشروطٍ في بعضِها الآخر؟ أم قبول مطلقٌ بلا شروط؟

"قبول التعددية" إذن، مَعنىً مُتشابه أشدّ التشَابه، مُشكِلٌ أشدّ الإشِكال، إن أُلقي على عَواهنه، وقُصد به تقريظُ أحد من الأسماء اللامعة على ساحة الفكر الإسلاميّ، فكما رأينا قد يحمل المصطلح "تقريظاً" لصاحبه، أو قد يَحمِل "تقريصاً" له وتِسْفيهاً لمَكانَتِه، حَسْب المقصود منه. والقبولُ المُطلق للتعدّدية، أمر شانه ساقط، لا يُعلى مكانةً لِمفكرٍ، ولا يَحْسُن تقريظاً لِكاتِب، سواء في التعددية الثقافية أو السياسية أو الوطنية أو الدينية.

ففي التعدّدية الثقافية لا نرى شاعراً من شعراء العربية الكلاسيكية الأكابر يقبلُ بالشعر الحديث غير المُقفّى وغير المَوزون، ويعتبر قبوله من قبيل ضَعْفِ المَلكة الشِعرية عن الإتيان بمثل ما أتت به الأوائل، أما مَن قَبِلَهُ فمن قبيل التجديد والتمييز، كما قال العقاد، عن طريق إختلاف الموضوعات الشعرية ووحدة البناء مقابل وحدة البيت، كمدرسة أبولو ومدرسة الديوان. لكن هؤلاء جميعاً لا يرضون بالسقوط الشعريّ الذي يقال عنه شعراً، وما هو بالشعر ولا بالنثر، والذي تتغنى به العوامّ في أيامنا هذه.

ثم التعددية الثقافية بمعناها الأوسع، فهي مقبولة بلا شكّ في أرضها ووطنها ما لم – وهو شرط شرعيّ – تتعارض مع ثوابت المجتمع الدينية أو العرفية، كما لو حَمَلت ثقافة الريف والوبر مبدأ وأد الأناث، إو إزدراء النساء.

وفي التعددية السياسية، فإنه في ظلّ حُكومة شَرعِية إسلامية، يمكن قبول التعددية التي تحمل برامج إصلاحٍ تتخذ مسارات مختلفة للنهوض بالأمة علمياً وتطبيقياً، لكن هذا لا يعنى قبول أحزاب دينية تتعدّد بتعدّد الأقليات من الديانات والطوائف، فهذا أمر يخالف الإسلام كلية.
فالتحزب السياسيّ الدينيّ لا يعنى إلا القبول بالدعوة إلى ديانات مُحرّفة مَحَادّة لله ورَسوله، ولا ندرى تحت أي قاعدة شرعية يمكن لأصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطية الزائفة أن يدسّوا قبول هذه التعدّدية؟

والتعدّدية الدينية، كما أسْلفنا في مقالاتنا السابقة، تعنى حِفظُ عَهدِ المعاهدين، وإحترامِ حقوق الذميين من أهل الكتابِ المُشركين، يهوداً ونصارى، على شَرْطِ أن يَحفظوا العَهد ويصونوا الأمانة، وإلا فهم فينا كبني قريظة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا عَهد لهم ولا ذِمة بعد أن باعوه صلى الله عليه وسلم لمشركي قريش في غزوة الخندق، إن خانوا وتمالؤا على الوطن الكريم الذي آواهم، ونَبَتَتْ من خَيرِه لُحومُ أبنائِهم، وتواطئوا مع مشركي الغرب، أو الذميّين ممن لَحِقَ بمشركي الغرب، فليس لهم إلا السيف.

ويلحقُ بهذا المعنى التعدّدية الوطنية، إذ إن الوطنَ مفتوحُ لمن شَاء أن يعيش فيه آمنا مُسالماً أو معاهداً من أهل الذمة، فله ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين، بما حَكَمَتْ به سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يريد أن يتجاوزها أهل أصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطِية الزائِفة ، فيلغوا معنى الذمّة لأنهم غير قادرين على مجابهة المشركين به، خوفاً وضعفاً في القوة

والإيمان جميعاً، ويستبدلونه بلفظ المُواطنة، الذي يختلف عن مفهوم الذمة شكلاً وموضوعاً. لكن أصحاب التجْديد المُنحرف والوَسطِية الزائِفة لا يفتؤون يصدّعون رؤوسنا بالتجديد والتحديث والواقع ومرور الزمن وتبدل الأحداث مما يُلزِم بتبديل المعاني، وكلّ هذا الخَرط الأفرغ، الذي لا يَحمِل دَسَمَاً، إن لم يَحمل سُمَّاً.

كذلك فإن التعدّدية الوَطنية التي تَسمَح لإبن وَطن ذمّيّ أو أصْليّ أن يخونَ وَطَنَه لحسابِ وطنه المَهجريّ، غير مقبولة لا شَرعاً ولا عُرفاً ولا أخلاقاً، بل هي مَرفوضَة في شّرائعِ بني آدم الوضعيّة كلها، بل يُحكم على فاعلها بالموت بتهمة الخيانةِ العُظمى، حتى أنّ بعض البلدان لا تسمحُ بتعدّد جنسيات أبنائها. وهو عين ما نقصده من إشتباه هذه المفاهيم العشوائية التي تتقاذفها أفواه "مفكرينا" في مَحَافلهم "الفكرية".

والعجب الأعْجب هو موقف "مفكرينا" من هذه المتشابهات من المفاهيم، إذ لم يستعنى أحدُ منهم أن يَشرحَ لقرّائه ومُريديه مُفردات هذه المفاهِيم، إحتراماً لعُقول قرائه ومريديه، رَغمِ أنّ "مفكرينا" هم أصحاب دعوة العقلانية دون أهل السنة، وكان الأولى بهم أن يَتسِع صدرُهم لبيان ما يقصِدون بهذه المتشابهات، لكنّهم آثروا الإغْلاق والتشَابه والإخْفاء، وأعْرضوا عن البَيان والإحْكام والإيضَاح، لِحَاجةً في أنفسِهِم لا يعلمُها إلا الله.

من هنا نرى أن هذه المفاهيم المتشابهة، التي أصبحت الآن من ملامح قاموس "مفكرينا" المُعَاصِرين من أصحَاب التجْديد المُنْحرف والوَسطِية الزائِفة، يجب أن يُجلّي أصحابُها مقاصِدَها، وأن يُحْكِمُوا مَعَانيها، وإلا وقعوا تحت منطوق آية آل عمران، ويا حسرة على من وَقَعَ تحت منطوق آية آل عمران.

من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه

وهذه قاعدة شرعية أخلاقية عظيمة، تقوم على إعطاء كلّ ذي حق حقه، وعدم التعدي، والصبر، وأصلها سد الذرائع. إذ استعجال الثمرة وسيلة لجلب منفعة لم يأت وقتها الذي حدده لها الشارع. فهي إذن وسيلة إلى مُحرّم فتبطل بحكم سدّ الذريعة.

فمثال ذلك من قتل من سيرث منه، فعقابه في الدنيا ألا يرث على الإطلاق. كذلك إذا طلّق رجلٌ امرأته وهو على فراش الموت ليمنع عنها الميراث، ورثت منه.

لكن هذه القاعدة لا تُطبّق على إطلاقها، بل هي مرتبطة بثبوت علة التحريم. ومثال ذلك، الرجل يأخذ شراباً ليمرض قبل الصيام حتى يصوم، فيمرض، فليس عليه الصيام وقتها، بل عليه القضاء كمن لم يفعل تلك الفعلة. وحكمة ذلك أن الإفطار مرتبط بالمرض، وهو علة نصية ظاهرة، فلا يمكن تعديها، لأنها ثبتت بالفعل. لكن هذا في أحكام الدنيا، أما أحكام الآخرة فالرجل آثم على تحيله. مراعاة السنن الكونية والشرعية الاجتماعية

أقام الله سبحانه هذا الدين بشكل تنتظم فيه أحكامه، على الفرد وعلى المجتمع، كما تنتظم الكواكب والمجرات في أفلاكها، قال تعالى "لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ". فهذه الآية دالة على السنن الكونية التي لا تتخلف حتى يرث الله الأرض وما عليه.

ومثل ذلك في السنن الإجتماعية. ألم تر قول الله تعالى "كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُم بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا ۚ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ". فانظر إلى ثبوت السنن في المجتمعات العمرانية. يوجّه الله سبحانه المؤمنين لهذه السنة، فيقول سبحانه: انظروا إلى القوم من قبلكم، رغم أنهم كانوا أشد منكم قوة وأكثر ولدا، لكنهم أخذوا حظهم في الدنيا، ولم ينكروا منكرا ولا أمروا بمعروف، فإن فعلتم مثلهم فأخذتم حظكم في الدنيا، ولم تنكروا منكرا ولا أمرتم بمعروف، بل قمتم بفعل المعاصي والفسق الذي كان فيهم، فقد كان جزاءهم أن حبطت أعمالهم في الدنيا، فانهزموا وبادوا وتشتت أممهم، كما خسروا الآخرة، أولئك من يُطلق عليه الخاسرون حقاً. فالعبرة هنا أنكم إن فعلتم ذلك، أصابكم ما أصابهم، وكنتم معهم من الخاسرين.

وقد تواتر هذا المعنى في آيات القرآن، إذ يُحمل على هذا المعنى كلّ ما جاء في القرآن من آيات مثل "يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ". فانظر، يا رعاك الله، كيف ربط الله سبحانه بين السنة الكونية، فجعلها عبرة يعتبرها الناس في حياتهم الإجتماعية، ليراعوا تلك السنن. لذلك قال رسول الله ﷺ فيما ثبت عنه في البخاري"عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ سَلَكُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ". فأخبر ﷺ بما سيكون من أمته من اتباع اليهود والنصارى، في كل أمرها، وصدق المعصوم ﷺ.

فالسنة الإجتماعية لا تتخلف. لكن الواجب على علماء الشريعة، والإجتماع والتاريخ، أن ينظروا، في ضوء قصص القرآن عن الأمم البائدة، وعما نحن فيه اليوم من ترك السنن التي أدت لرفعة المسلمين، ردحا طويلاً من الزمن، واستخلاص العبر مما جرى في التاريخ المعروف، من مصادر موثوقة، ثم استنباط ما على المسلمين اتباعه، من أمور الدنيا، التي قال فيها المعصوم ﷺ في صحيح مسلم عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مر بقوم يلقحون النخل فقال :لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا " تمرا رديئا" فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا.. قال: أنتم أعلم بأمور دنياكم." فهذه الأمور هي التي يُحتاج فيها إلى علماء ناظرين، يتعاونون مع علماء الشريعة في ضبط أمور الناس، وإصلاح شؤونهم، وتجنيبهم ويلات خرق السنن الإلهية.

لكن، واحسرتاه، قد صدق المعصوم ﷺ، ودخلت أمة الإسلام كلّ جحور اليهود والنصارى، وباتوا تابعين أذلاء فقراء متخلفين في كل مجال من مجالات الدنيا، التي أمرنا الله سبحانه بأن نكون فيها أقوياء، فننصر دينه بقوتنا وننتصر بقوة هذا الدين **"وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ". فكان أن أرْهَبنا عدو الله وعدونا، في عقر دارنا، وصدق المعصوم ﷺ في حديث ثوبان** رضي الله عنه **قال: قال رسول الله ﷺ** " يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها»، فقال قائل: ومِن قلة نحن يومئذ؟ قال: «بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن»، فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن ؟ قال: «حب الدنيا، وكراهية الموت". وقد كان كما أخبر ﷺ.

وأود أن أحيل القارئ هنا إلى مجموعة من الدراسات الإجتماعية، التي كتبتها في منتصف الثمانينيات، تبين القصد من ضرورة قيام المسلمين بهذا اللون من الدرس، على غرار ما كتب ابن خلدون، فاتبعه الغرب جميعا فيه، وما دونه ابن تيمية في شؤون العمران، مما هو من عبر الكتاب والسنة[97].

---

[97] http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/72962/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-ndash-%D9%85%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D9%87%D8%A7-%D9%88%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC%D9%87%D8%A7

ولا عليكم ممن يقول برفض كافة ما أنتجه الغرب في ذلك المجال.

فإن هناك ما هو مرفوض ابتداءً كنظرية داورين ومنهج فرويد في التحليل النفسيّ، وكتب الفلسفة عامة، إلا ما ندر، وما يتصل بما يسمونه علم الميتا-فيزيقيا، ويقصدون به عالم الغيب، والفنون المحرمة كالموسيقى والرسم وصناعة التماثيل!

ومنها من هو مقبول ابتداءً مثل ما يخص علوم الحاسوبات والنظريات الفيزيقية والرياضيات وعلوم الطب والبناء، والصناعات بأنواعها، وعلوم فن الإدارة، والتي كتبت فيها بحثي في الماجستير، وكتابي في الدكتوراه.

ومنها ما يجب نخله وتصفيته للحصول على ما فيه من حق، وترك ما فيه من الباطل. ومقياس ذلك هو أن يعرض ما هو متاح على الكتاب والسنة، فإن وافق، فمصدرنا هو الأوثق، وإن خالف رُفِض، وإن كان من جنس المصالح المرسلة (ولا أعنى المصلحة المرسلة بعينها، من حيث المصالح المرسلة تجرى في الوسائل لا المقاصد)، ويجري مجراها في الفهم، فلا بأس من النظر فيه، مع الاحتراز بصحبة عالمٍ وتوجيهه. ومثاله علم التاريخ، إذ معظم ما دوّن الغرب من تاريخ للأمم، يجري على مفاهيم الغرب النصرانية وطبائعهم الإستعمارية، إلا قليلا منهم ممن أنصف، مثل ويل ديورانت وتوماس كارليل وجوتة الشاعر والفيلسوف الألماني.

مراعاة الفرق بين المُمكن، والمُحتمل، والمقدور عليه

أودّ، قبل أن أنشأ في هذه النقطة، أنْ أُبَسّط أمراً، في دائرة أصول الفقه، أراه لازماً ليستفيد القارئ ما أمكن مما يأتي، وهو يتعلق بأصناف الأحكام التي يخضع لها المسلم في حياته. فالأحكام صنفان، أولها الأحكام الشرعية، ولها شقّان، التكليفية، وهي خمسة، الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، ثم الوضعية، وهي خمسة، السبب والشرط والمانع، والرخصة والعزيمة، والصحة والبطلان. ثم الصنف الثاني وهو الأحكام العقلية، ويعنى بها الأصوليون ما هو ثابتٌ في العَقل الإنسانيّ من ضروراتٍ لا تتخَلّف، كقولنا أنّ الكلّ أكبر من الجزء، وأنه يستحيل اجتماع الضدين. وتتكون في العقل البشريّ أحكام "عادية"[98]، تربط بين هذين الصنفين وتصبح لازمة من لوازم العقل المنطقيّ.

---

98 أي تصبح من قبيل العاديّ المقبول عقلاً ومنطقاً.

الممكن، والمُحتمل، والمقدور عليهثلاثة أصنافٍ، تشترك فيها الضرورات العقلية مع الأحكام الشرعية الوضعية، يجب أن يتفهمها الناظر في شؤون الاجتماع وحركة التاريخ، حيث تتشابك معانيها عند الكثير من الناس، مما ينعكس على أحكامهم على الأحداث والأفكار والناس.

فالممكن، هو قسيمُ المستحيل. وذلك يعنى أنّ كلّ ما هو ليس مستحيلاً، فهو ممكن بالطبع. والمُمكنات أكثر من أن تُحصى، إذ هي كلّ ما يَتصور العقل وقوعه، بلا استحالة. ومثيل ذلك أن يطرق باب بيتٍ رجلٌ يقول أنّ قريباً لهم مات وترك لهم وللعائلة مئات الملايين من الجنيهات! وممكنٌ آخر أن تشرق شمس الغد على عبد الفتاح السيسيّ، فإذا به يشهد أن لا إله إلا الله حقاً وصدقاً، وأنّ شرع الله لابد أن يسود في بلاد المسلمين، وأنّه قرّر الإفراج عن كافة المعتقلين، وتسليم نفسه للمحاكمة حسب قواعد الشريعة وأحكامها. هذه كلّها من المُمكنات، إذ لا يُتصَور فيه استحالة عقلية. ومثل هذه المُمكنات أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة.

أمّا **المحتمل**، فهو تخصيص من الممكن بإحتمال الوقوع. فالمُحتمل هو الممكن الذي يتعلق به سببٌ ظاهر. إذ إنّ من تلك الممكنات ما يصاحبه أحوالٌ وأسبابٌ تَرْجُح بها ملابسات تجعلها أقرب للتحقق، وأسهل في تصور الوقوع من غيرها من الممكنات. من ذلك أن ُيقال لمن يطلب وظيفة ويسعى لها أنّ هناك من سيطرق بابه في الأيام القادمة بخبرٍ سارٍ، أو أنْ يقال أنّ استمرار التظاهرات سَيَسْهُم في إسقاط النظام السيسيّ الكفريّ. هذه المُحتملات لها شواهد تجعلها مقبولة في العقل، وقريبة من المنطق. فالساعي للعَمل بجِدّية، سيجد بغيته على الأرجح، والتظاهرات هي بلا شك قلاقل تسهم في زعزعة النظام تجعل سقوط النظام باستمرارها سبب محتمل من بقية الأسباب التي تؤدى لتلك النتيجة.

أمّا **المقدور عليه**، فهو تخصيص من المُحتمل بما يمكن أن يقوم به المُكَلّف[99]، سواءً كان فرداً أو جماعة. وليس كلّ مُحتملٍ مقدور عليه. بل تتحدّد القدرة على المحتملات بقدرة المُكلّفين، كما تُحْكَم بالأحكام التكليفية، طلباً ونهياً وإباحةً. فمثال ذلك أن يُطالبَ فردٌ بعينه بالإلتحاق بالجهاد، وهو غير قادرٌ عليه ابتداءً. وعدم القدرة هنا إمّا أن يكون عن عجزٍ جسدي طبيعي، وهو المرخّص فيه شرعاً، أو تأهيلي كانعدام الدُرْبَة، فيطالب الفرد بالتدريب، لكن لا يحاسب على عدم الجهاد لعدم القدرة عليه. أو يكون عجزاً نفسياً كالجبن والخوف، وهو ما يوقع في الإثم والحرج[100]. أمّا عن الجماعة، فإنها تأثم كلها إن لم يوجد فيها من يقدر على فعلٍ مطلوبٍ كالجهاد وغيره، إلا إن كان عدم القدرة هنا يختصّ بطبيعة عامة تجعل أفرادها لا يحسنون هذا العمل ابتداءً، كما نحسب أنّ المصريين لا يُحسنون الصراعات المسلحة، سميه جهاداً أو غير

---

99 المُكَلَّف، يعنى المسلم الذي هو تحت تكليف الله سبحانه.

100 وهو ما يقع هنا بين أمرين "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، وتحقق الوجوب العينيّ عليه. والفقيه يحكم حسب الحالات الخاصة، ويكون المطلوب بما هو مقدور عليه، لا بترك الأمر كلية، كأن يجاهد بالكلمة، أو بالمال، أو بكليهما.

جهاد، إلا المحترفين منهم كأفراد الجيش مثلاً. فهذا الطلب يُعتبر محتملاً لكنه من غير المقدور عليه بالنسبة لهم.

ثم من المقدور عليه ما هو مفعولٌ، وهو ما يثاب عليه الفرد، أو متروك وهو ما يحاسب عليه، فمثال ما هو متروك مع القدرة عليه الدفاع عن النفس ضد العدو الصائل، كما يحدث في مصر من تصدي للرصاص بالصدر المكشوف مع القدرة على الدفاع عن النفس، فهذا واجبٌ مقدورٌ عليه متروك معاقب على تركه.

والأصل، هو أن يقوم الفرد بكلّ واجبٍ شرعيّ عينيّ كلَّفه به الله سبحانه. ثم يأتي من بعد ذلك أصناف الناس ودرجاتهم في اختلاف القدرات، ومن ثمّ اختلاف طبقاتهم في حساب الآخرة، بين ظالمٌ لنفسه، ومقتصدٌ ومُسارعٌ للخيرات.

وفائدة هذا التصنيف الذي ذكرنا هو تنمية قدرة القارئ المهتم بالشأن الإجتماعيّ والسياسي في بلاد المسلمين على أن يرى الأوجه المتعددة التي ينظر بها الفقيه عادة إلى الأحداث، سواءً على مستوى الفرد أو الجماعة، ومن ثمّ يحكم على أدائه أو أدائها بما يوافق حكم الشرع.

ولعلي لا أكون أعْسَرْتُ على القارئ أمرَه، فليسامحنا، ولنجتهد سوياً في التعرف على أصول النظر، ليكون حديثنا على بصيرة.

الفرق بين الشورى والديموقراطية

يقع الخلط بين مبدأ الشورى الإسلامية، والديموقراطية الغربية الوثنية، ليس بين العوام فحسب، بل حتى في أذهان كثير من الدعاة، بل من مشاهير الدعاة والخطباء!

ويأتي هذا الخلط من أمور، أحدهما قياس الشبه بينهما، مع الفارق. والاضطراب في تعريف كليهما، ثم في النتيجة المترتبة على تطبيق كليهما.

فهؤلاء المخدوعون يرون التشابه في مبدأ "الاستشارة" العامة في الديموقراطية، فيقيسونه على صورة "الشورى"، فيجمعون بينها بلا جامع حقيقي لوجود الفارق بين الاستشارتين، كمّا وكيفاً، فيفعلوا فعل إخوة يوسف في قياسهم الباطل "قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ"، فقاسوا قياس شبه باطل.

ومبدأ الديموقراطية يقوم، نظرياً" على أن رأي "الشعب"، بكل طوائفه، على اختلاف طبقاتهم العلمية وقدراتهم الذهنية، فردا فردا، فيمن هم في سن الانتخاب، هو الرأي الذي يُشرعه الشارع، فيعطي الجاهل وزن العالم، والعاهر وزن الصالح. وهذا في أصله خطأ فادح ومقياس

فاشل، إذ يسوى بين مختلفين. ثم تدخل عملية الدعاية الانتخابية، التي تزيّن للعامي الجاهل والعاهر وكافة الطبقات الدنيا، ما هو في حقيقته شر محض. وتكون النتيجة فوز من أنفق أكثر على دعايته، لا من هو أفضل لشعبه. ومن هنا أبطل كثير من العلماء مثل ويل ديورانت، أصل الديموقراطية وأسموها وهماً.

أما الشورى، فإنه لا مرجع فيها لرأي يخالف لكتاب والسنة، ولو أجمع عليه أهل الأرض قاطبة. كما أنها تقوم على اختيار النخبة في المجتمع، سواء من ناحية العلم الشرعي أو العلوم المكمّلة، بحيث يكونوا ممن عرفوا بالأمانة والتقى ونظافة اليد. وهؤلاء هم أهل الحلّ والعقد. ومن هؤلاء يتم اختيار منصب وليّ الأمر، وهم من يرشحون أعضاء الحكومة، في لجان مختصة بكل فرع من فروع إصلاح الرعية.

فالفرق بين الشورى والديموقراطية هو الفرق بين الإسلام والكفر. وعليه يقوم مبدأ شرعية الانتخابات للمؤسسات الديموقراطية كالبرلمان، فإن المرفوض فيها ليس الصندوق الخشبيّ، بل ما يمثّله من مبدأ زائف مضادٍ للشريعة.

حق الفرد وحق المجتمع، أيهما أولى المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة؟

يطرح هذا التساؤل نفسه في المقارنة بين التشريعات الإسلامية والتشريعات الوضعية البشرية، التي مصدرها الغرب.

فالغرب يزعم أن حضارته تقوم على ثلاثة ركائز أساسية، اجتماعية وهي مبدأ الليبرالية، واقتصادية وهي مبدأ الرأسمالية، وسياسية وهي مبدأ الديموقراطية. وهذه الثلاثة تأخذ بعضها برقاب بعض، لا يصلح أحدها دون الآخر. أما الديموقراطية فتحدثنا عنها.

والرأسمالية، أو نظام السوق الحرّ، كالديموقراطية، نظامٌ خدّاع من خارجه، فاسد من باطنه، يقوم على النظام الربوي الذي أسسته اليهودية العالمية، منذ أيام الرومان. وهدفه باختصار هو إيجاد طبقتين اجتماعيتين، طبقة الأغنياء، وهم المسيطرون على المؤسسات الكبرى والبنوك، وطبقة العمالة، التي تتراوح بين القادر على مصروف يومه، ومن لا يملك شيئاً البتة.
والرأسماليون يعملون على إزالة الطبقة المتوسطة، لصالح الطبقة الغنية، فيزيد الأغنياء غنى، والفقراء فقراً.

أما الليبرالية، فهي الطريقة التي ترسم العلاقة بين الفرد والمجتمع. وفي ذاك النظام، تظهر الفردية كأشد ما تكون، فيُمنح الفرد حرية شبه مطلقة، يصل بها إلى حدّ التعدي على حقوق الآخرين، وعلى حقوق المجتمع. فللفرد حرية السكر والجنس بلا قيود، إلا ما هو صوريّ، يمنع شراء الخمر وممارسة الجنس إلا بعد الثامنة عشر سنة، وهو ما يتسبب في ارتفاع نسبة الجريمة، وبخاصة مع خفة العقوبات ومنع قتل النفس بالنفس. كذلك تجد الفرد يطلق الموسيقى بأعلى صوت، لا يأبه بجار ولا مريض، فحريته تعلو على حرية المجتمع.

أما في الإسلام فقد وازن الشرع بين حرية الفرد والمجتمع، فأعطى الفرد حرية يقيّدها بحدود مصلحة المجتمع، فلا تطغي أحداهما على الأخرى. فمنع الجلوس في الطريق، وأمر برفع الأذى منه، وحدّ الحدود الملائمة للجريمة بقصد الردع، فمثلاً إتلاف عضو سرق به سارق، اكتملت فيه شروط التهمة وانتفت الموانع، أفضل للمجتمع وأحرص على مصلحته الجميع، من مراعاة مصلحة الفرد السارق، وفيها ردع صارمً لمن تسوّل له نفسه السرقة. كذلك في الزنا، الذي يرتكبه محصن، أو محصنة، بشكل مكشوفٍ لا يُبالي، حتى يراه أربعة شهود عدلً معا، فهذا رجمه رادع أمثل لصيانة العرض، ومنع اختلاط النسب والتلاعب بالشرف. وقتل قاتل النفس التي حرّم الله، فيه إقرار مبدأ عظيم شرعا وعقلاً، وهو أن **"**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**"**. هذا شرع الله كما أنزله على أهل الكتاب، وكما أقره في شريعتنا الخاتمة، ونبّه أن من لا يفعل ذاك فهو عين الظلم الأكبر، المضاد لحكمة الله والخروج عن طاعته، فأتى بوصف الظلم، لما يكون من تعدٍ من الأفراد على حق المجتمع في الصيانة والصلاح.

خاتمة

الحمد لله سبحانه، الذي مهد لي الطريق كيّ أنهي هذا العمل، الذي راودني منذ عقود، والذي كانت مادته بين يديّ لسنين عدداً. لكن الله سبحانه جعل لكل شئ وقتاً معلوماً، سبحانه.

ومادة هذا البحث، ليست لدارس علمٍ بذاته من علوم الشريعة. بل هو لمن تزوَّد بقدرٍ كافٍ من العلوم الشرعية، ثم انتضت همته للنظر في منهج يعرض له، في موضعٍ واحد، أهم السبل التي الفكرية والقالب العقلية التي يجب ألا يحيد عنها في نظره واستدلاله على أمر شرعيّ، سواء كان حكماً أو فتوى.

أما وقد مرّ على إصدار أول كتاب لي "الجواب المفيد" أربعون عاما بالتمام، فإن هذا البحث يتمم عملنا في التدوين بإذن الله تعالى، لعل الله أن يجعلها مقبولة لديه، مرضية عنده، لا يُبتغى بها إلا وجهه.

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، هو حسبي في الدنيا والآخرة

والصلاة والسلام على الحبيب المصطفي، أتم الصلاة وأكملها.

د طارق عبد الحليم

21 يونيو 2019 – 18 شوال 1440

الفهرس

مقدمة ____ 2

المقصد من البحث ____ 6

بين النظر والاستدلال ____ 7

مصادر الإستدلال ____ 9

أسسُ النظرِ والاستدلال عند أهل السنة والجماعة ____ 9

تعريف المنهج المقصود ____ 10

القسم الأول: الأسس الفطرية ____ 11

أحكام الفطرة ____ 13

مكونات الفطرة ____ 13

العلاقة بين الفطرة والسُنّن ____ 17

الفطرة والتصرفات التلقائية ____ 18

الفطرة وأصول النظر ____ 18

القسم الثاني: الأسس العقلية

العقل وكيفية تلقيه ____ 21

العقل في اللغة العربية ____ 21

العقل والفلسفة ____ 22

العقل والمنطق ____ 23

الدّور والتسلسل ____ 23
البديهة والعلم ____ 24
العلم والتصور والحد ____ 25
اعتراضات ابن تيمية على أن العلم لا يُعرف إلا بالحدّ ____ 27
العلم والتصديق والقياس ____ 29
معني القياس الأرسطي ____ 29
تعريفات تتعلق بأصل صورة القياس ____ 29
الأقيسة والتصديقات ____ 31
المنطق والعقلانية الغربية ____ 33
دور العقل في منهج النظر والاستدلال عند أهل السنة ____ 33
القسم الثالث: الأسس الشرعية في النظر والاستدلال ____ 39
القلب ومفهوم الهداية ____ 39
العقل ومفهوم المعرفة ____ 41
مصادر التلقي ____ 44
اعتبار أحاديث الآحاد الثابتة الصحيحة في النظريات والعمليات ____ 45
تقديم ما جاء به السلف من أهل القرون الثلاثة الفضلى في الرأي ____ 46
اعتبار الكليات مع الجزئيات، والنظر في الجزئيات مع الكليات ____ 47
الأمور بمقاصدها ____ 50

العمل بالظاهر وترك التحرى عن الباطن ______________________ 54
العبرة بالمعاني لا بالمباني ______________________________ 57
التمييز بين القواعد الثلاثة السابقة ______________________ 58
مقاصد الشريعة العامة ومراتبها ___________________________ 59
الأحكام الشرعية في مقابل الأحكام الوضعية ____________________ 59
قواعد المقاصد ___________________________________ 60
القاعدة الأولى: المقاصد العامة ___________________________ 60
القاعدة الثانية: المكملات والمتممات للمقاصد ____________________ 63
القاعدة الثالثة: المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية _____ 64
القاعدة الرابعة: إجراء المصالح التي لا تخالف نصاً _______________ 67
القاعدة الخامسة: القطع والظن في اعتبار المصالح ________________ 68
القاعدة السادسة: ضوابط المصلحة في الشريعة ___________________ 68
الضابط الأول ___________________________________ 68
الضابط الثاني ___________________________________ 68
الضابط الثالث ___________________________________ 70
الضابط الرابع ___________________________________ 71
القاعدة السادسة: المقاصد الشرعية لا تنخرم _____________________ 71
القاعدة السابعة: قصد الشارع في تحقيق هذه المقاصد قطعي يقيني _________ 71

القاعدة الثامنة: الكليات لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات _______________ 72

القاعدة التاسعة: لابد من المحافظة على الجزئيات لحفظ الكليات _________ 73

القاعدة العاشرة: المصلحة المعتبرة هي ما توافق الشرع ______________ 73

الضرورات تبيح المحظورات ومعناها __________________________ 78

النظر في علاقة النية والفعل واللفظ ___________________________ 80

القسم الأول _______________________________________ 80

القسم الثاني _______________________________________ 80

القسم الثالث _______________________________________ 80

القسم الرابع _______________________________________ 81

تمييز الضرورات عن الحاجيات، وترتيب الأولويات ______________ 81

الجمع بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات __________________ 82

تحقيق الأدلة من مصادرها ______________________________ 84

أولا: الجمع بين أطراف الأدلة وتحرّي مواضعها ________________ 84

ثانياً: النظر في مجموع الروايات ___________________________ 84

اعتبار حقائق اللفظ المفرد وأولوياتها، وتراكيب الجمل ومقصودها______89

أولهما: لسان العرب من حيث مفردات اللغة وألفاظها ______________ 90

ثانيهما: تراكيب الجمل في لسان العرب حسب ما كانوا عليه وقت البعثة___91

الضرورة تقدّر بقدرها _________________________________ 92

الحاجة التي تعمّ تنزّل منزلة الضرورة ________________________ 92
اتباع المُحكم وردّ المتشابه ________________________________ 93
التأويل ____ 94
القاعدة الأولى: التشابه لا يقع في القواعد الكليّة إنما في الفروع الجزيئة 95
القاعدة الثانية: التشابه قد يقع في مناط المسألة، لا دليلها _______ 96
مستقرات العادة _____________________________________ 96
الكلام يُحمل على نية القائل، إلا في الحلف أمام القاضي ___________ 97
اليقين لا يرتفع بالشك __________________________________ 99
الغاية لا تبرر الوسيلة _________________________________ 99
لا تصح فتوى العاميّ وإن وافقت الحق _______________________ 100
مقاصد الشريعة لا تُعتبر إلا من جهة عالم مختص ________________102
منع الضرر بإطلاق __________________________________ 192
دفع الضرر مُقدّم على جلب المصلحة _______________________ 103
الأخذ بأدنى المفسدتين، وبأعلى المصلحتين ___________________ 103
النادر ليس له حكم في الشرع ____________________________104
الطاعة لا تكون إلا في معروف __________________________ 105
تطويعِ المفاهيم _____________________________________ 106
مفهوم التجديد _____________________________________109
مفهوم التعددية _____________________________________ 112

من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه ____________________ 115
مراعاة الفرق بين المُمكن، والمُحتمل، والمقدور عليه _______________118
الممكن ____ 118
المحتمل ____119
المقدور عليه ___________________________________119
الفرق بين الشورى والديموقراطية ___________________________ 120

المراجع الأساسية للبحث

1. "الخلاف – أسبابه ونتائجه"
2. الموافقات
3. ارشاد الفحول للشوكاني ص 5، طبعة دار الفكر، بهامشه شرح العبّادي على شرح المحلي لورقات الجوينيّ
4. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ص 1279
5. "الموسوعة الفلسفية المختصرة"، ص 372، طبعة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأداب، عام 1963
6. مقال عن المنهج، ديكارت، 93. الطبعة الثانية، دار الكتاب العربيّ 1968
7. انظر مقال "الإمام ابن عاشور .. ومقاصد الشريعة" http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/19036/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%88%D8%B1-%D9%88%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9%D8%A9
8. لسان العرب، ابن منظور
9. تهافت الفلاسفة للغزالي، ص 98 طبعة دار المعارف السادسة، تقدمة سليمان دنيا
10. مجموع الفتاوى، ابن تيمية
11. الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ج1 ص9
12. "العقل وفهم القرآن" للدكتور حسين القوتلي، طبعة دار الفكر عام 1971، المصورة. انظر ص 203.
13. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ العراقي ص 20، طبعة المكتبة السلفية 1696 بتحقيق عبد الرحمن عثمان
14. أَبُو دَاوُدَ

15. وَاَلتِّرْمِذِيُّ

16. الإعتصام

17. البخارى

18. وأبو داود

19. ابن ماجة

20. المستصفى للغزاليّ

21. "قواعد الأحكام في إصلاح الأنام" ج2 ص 13 وبعدها

22. راجع أعلام الموقعين ج3

23. البداية والنهاية بن كثير ج10 ص343

24. انظر "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" الطبعة المصورة لمطبعة المقتطف بمصر 1323 هـ، يحي بن حمزة العلوي،

25. "شرح القواعد الفقهية ص 189-191

26. "الإكليل في التشابه والتأويل"، ابن تيمية ص9، طبعة مصورة مطبعة دار الإيمان.

27. مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور ص 405

28. لسان العرب 1-386

29. http://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/72962/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9%D9%8A%D8%A9-ndash-%D9%85%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D9%87%D8%A7-%D9%88%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC%D9%87%D8%A7